147

صاحب کتاب بالقو زاده محمد ناظر
السید احمد ... (...)

# هذه رسالة معقولة في خلاصة علم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من هو الله الواحد الاحد ونصلي ونسلم على حبيبك سيدنا محمد وعلى آله واصحابه ومن آمن بك ووحد وصدق نبيك ومجد وبعد فهذه خلاصة علم الكلام فيما يجب معرفته على كل متشرف بالاسلام لخصتها من المطولات تسهيلا لضبط الصفات والعقائد لمن اراد الشروع في شرح العقائد ليكون على بصيرة في نيل الفوائد والله اسأل الهداية ومنه التوفيق والعناية اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما هو الواجب له تعالى والمستحيل عليه والجائز في حقه تعالى وكذا معرفة كل من هذه الثلاثة في حق الرسل عليهم الصلوة والسلام بدليل اجمالي او تفصيلي على الخلاف في ذلك وهي تشتمل على خمسين عقيدة واما الاكتفاء بالتقليد وهو ان يعرف العقائد الخمسين ولم يعرف لها دليلا اجماليا او تفصيليا فمختلف فيه لكن الصحيح الاكتفاء فنقول ان الواجب ما لا يقبل الانتفاء والمستحيل ما لا يقبل الثبوت والجائز ما يقبلهما فالواجب له سبحانه وتعالى عشرون صفة الاول الوجود وهي عند غير الامام الاشعري ومن تبعه صفة نفسية ثبوتية وهي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات حال كون تلك الحال غير معللة بعلة او يقال هي التي لا تعقل الذات بدونها كالتحيز للجرم فذات الله تعالى غير وجوده واما عند الاشعري ومن تبعه فالوجود عين الموجود فوجود الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه في الخارج وعلى هذا لا يظهر عده من الصفات الا بتأويل بكلامه ومعنى وجوب الوجود له تعالى على



على الاول ان الصفة النفسية التي هي حال ثابتة له تعالى وعلى الثاني ان ذاته تعالى موجودة محققة في الخارج بحيث لو كشف عنا الحجاب لرأيناه وتسمى هذه الصفة بصفة نفسية ثبوتية وهي ما يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها والثاني القدم وهو عدم الاولية للوجود ومعنى كونه تعالى قديما كونه لا اول لوجوده والثالث البقاء وهو عدم الآخرية للوجود ومعنى كونه تعالى باقيا انه لا آخر لوجوده والرابع المخالفة للحوادث ومعناه تنزهه تعالى عن جميع اوصاف الخلق وعن كل ما خطر بالبال الخامس القيام بالنفس ومعنى كونه تعالى قائما بنفسه انه غني عن ذات يقوم بها وغني عن موجد السادس الوحدانية ومعنى كونه تعالى واحدا عدم التعدد في الذات والصفات والافعال فلا نظير له في ذاته ولا تعدد في صفاته ولا تأثير في الافعال لغيره وتسمى هذه الصفات الخمس بصفات سلبية وهي ما يدل على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى السابع القدرة وهي صفة قديمة تؤثر في الممكن الوجود والعدم الثامن الارادة وهي صفة قديمة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه التاسع العلم وهو صفة قديمة متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء العاشر الحياة وهي صفة قديمة تصحح لمن قامت به الادراك الحادي عشر والثاني عشر السمع والبصر وهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى يتعلقان بكل موجود الثالث عشر الكلام وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء وتسمى هذه الصفات بصفات المعاني وهي ما يدل على معنى زائد على الذات قائم به وعد الماتريدية من هذه السبع التكوين صفة ثامنة وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن ان تعلقت بالوجود تسمى ايجادا وان تعلقت بالاعدام تسمى اعداما وان تعلقت بالاحياء تسمى احياء وهكذا الرابع عشر كونه قادرا الخامس عشر كونه مريدا السادس عشر كونه عالما السابع عشر كونه حيا الثامن عشر كونه سميعا التاسع عشر كونه بصيرا العشرون كونه متكلما وتسمى هذه الصفات بصفات معنوية وهي ما يدل

على معنى زائد على الذات من حيث انها تستلزم المعانى والمستحيل
عليه سبحانه وتعالى اضداد هذه العشرين [18] وهى العدم ضد الوجود
والحدوث ضد القدم والفناء ضد البقاء والمماثلة ضد المخالفة
والاحتياج الى محل ضد القيام بالنفس والتعدد فى الذات او
الصفات او الافعال ضد الوحدانية والعجز ضد القدرة
والكراهة ضد الارادة والجهل ضد العلم والموت ضد الحياة والصمم
ضد السمع والعمى ضد البصر والبكم ضد الكلام وكذا كونه تعالى كارها ضد كونه تعالى
مريدا وكونه تعالى جاهلا ضد كونه تعالى عالما وهكذا الى تمام
الصفات المعنوية [19] هذا على رأى من قال بان الاشياء اربعة موجودات
ومعدومات واحوال واعتبارات واما على رأى من نفى الاحوال منها وعدها
ثلاثة وهو الحق وعليه الاشاعرة فتكون الصفات الواجبة له تعالى ثلاثة عشر
لانه يسقط منها السبع المعنوية لان ثبوتها مبنى على القول بالاحوال
فيسقط من المستحيلات سبع ايضا فعلى هذا تكون الصفات ستة
وعشرين والجائز [20] فى حقه تعالى وهى العقيدة الحادية والاربعون
ان يعتقد ان الله تعالى يجوز فى حقه ان يخلق الخير والشر فيجوز ان
الله تعالى يخلق الاسلام فى زيد والكفر فى عمرو والعلم فى احدهما و
الجهل فى الآخر واما الواجبات للرسل عليهم الصلوة والسلام
فاربعة وهى الصدق [21] فى جميع اقوالهم والامانة [22] وتبليغ [23] ما امروا
بتبليغه للخلق والفطانة [24] واما المستحيلات عليهم فاضداد
هذه الاربعة وهى الكذب والخيانة والكتمان لشئ مما
امروا بتبليغه والبلادة واما الجائز [25] فى حقهم وهى تمام
الخمسين فجواز وقوع الاعراض البشرية بهم التى لا تؤدى الى
نقص وجميع هذه العقائد الايمانية المتعلقة بالالوهية
والنبوة يتضمنها كلمتا الشهادة ومنها ما تعلقت بالسمعيات
وبيانها فى المطولات انتهى ما وفقت بترتيب بيانه الحمد لله
المنعم الموفق باحسن على افقر المحتاجين الى بره وغفرانه العبد
المذنب الضعيف عبد الكريم الغمقى عفى عنه وقع الفراغ فى ٢١ من شهر
شعبان سنة ١٣٠٣ من هجرة سيد الاكوان

---



حواشى هذا الشرح خيالى پاردى مهربادى تجربادى بردعى كستلى صلاح الدين محى الدين عصام الدين
برده قرچه ابو شامه فتح الماجه بايضاح شرح العقائد ملا الياس وهو آخرها تاليفا وجمعا واشبعها تحريرا ونفعا
واقربها الى الاذهان فهما وتناولا وان كان اكثر كلامه منها مأخوذا ومنقولا لاستغنائه عنها وعن سائر مؤلفات الشرح
غناء الاصباح عن المصباح اذ ما من شئ فيها الا وهى مندرجة فيه بتمامها كما اومى اليه مؤلفه رحمه الله تعالى فى ديباجته
ويشهده كل من رآه ببصره وبصيرته سوى ما فى الخيالى وحواشيه من ايراد دقايق الاعتراضات ودفعها بالدلائل
العويصات مما لا ضرورة للمستفيدين الى الاطلاع والتنبه اليها الآن فى قليل من بعض الاوقات ومباحثة
وقعت لهم مع اهل الضلالات وما هى اذ ذاك بمغن عن الجوع ولا تكشف عن الاطلاع الى المطولات
والرجوع كشرح المواقف مع حواشيه وغيره مما يساويه واما رمضان افندى شرح شرح العقائد
ليس بمستغن عن الحواشى ولا مستغنى عنه بها فى جمع الفوائد فلا بد لكل من يقرأ شرح العقائد
قراءة تفكر وتفهم عن جمعهما والاطلاع عليهما على انى التقطت منه ما لا بد له من ان يكون مع ما نزل
كتابته من ملا الياس بعضه من العين وبعضه من الشروح الملفقات فى البين كما
اشرت اليهما فى موضعهما الكورانى ومهربادى وجمعتهما مع ما استحسنتهما من زوائد اخر
فى هذه النسخة الشريفة المكتوبة بيدى على قصد ادخارها لنفسى ولم يوضع قلم غيرى
ولو بحرف واحد وان تغايرت الحروف والخطوط بعضها بعضا لكنى
لم اقرأ بالنسخة الصحيحة منه لمقابلة هذه فمن ظفر بها بعدى فليصححها
بالمقابلة لانه جدير بان يكتب بمداد التبر على صفحات الزبرجد فبذلك
اخترته من بين حواشى هذا الشرح وغيره لتوشيح حواشى
الاوراق وهو اشبهها واما المفتقر الى
لطف اللطيف ودعاء المسلم الظريف
الحاج عبد الكريم بن يوسف
الداغستانى الغمقى
رحمه الله تعالى
آمين

---

اشبو شرح عقايد نام كتاب مستطاب تأليف وتحشيه عذاولنوب كتب مؤلفه نك طبعى
حقنده وضع اولنان نظامنامه نك ايكنجى ماده سنه توفيقا تمتع وفائده سى صاحب امتيازينه عائد
اوله جغنك بيانيله معارف نظارت جليله سنك ٧٧٥ نومرو و ١٨ صفر ٣٠٤ و ٢٤ تشرين ثانى ٣٠٢
تاريخلو امتيازلى رخصتنامه سيله شركت ايرانيه مطبعه سنده طبع اولنمشدر
امتياز مذكور خلافنه حركتله طبعنه متجاسر اولنلر كرك نظاما
مسئول طوتيله جغى اخطار اولنور

قوله مبنى علم الشرايع والاحكام قال شيخ الاسلام الاضافة فيه للبيان والشرايع جمع شريعة وهى فى الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء ثم نقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام والمراد بها هنا الاحكام الفرعية بقرينة قوله بعد والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام فعطف الاحكام عليها عطف تفسير ويصح ان يراد بالشرايع ما يشمل الاحكام الاصلية والفرعية فيكون عطف الاحكام عليها عطف خاص على عام وحقيقة الشرع وضع الهى لما يتعرف العباد منه احكام عقايدهم وافعالهم واقوالهم والقاعدة لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها احكام جزئياتها نحو كل صفة كمال ثابتة لله تعالى اذ يتعرف منها نحو العلم ثابت لله والقدرة ثابتة لله فقواعد العقائد الاسلامية هى المسائل الاصولية اذ لابد منها فى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل وعلى الاول اساسها الكتاب والسنة واساس الكتاب والسنة علم الكلام فهو اساس الاساس وسوغ اضافته الى القواعد بهذا المعنى لاختلافهما لفظا بل ومعنى فتأمل ملا الياس

قوله فهو اساس الاساس ؟ اما اساسيته اصول الفقه للاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فظاهر لان الاحكام تبتنى عليها واما اساسيته علم الكلام لاصول الفقه التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس فلتوقف حجية الثلاثة الاخيرة بالكتاب لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وكون الكتاب حجة متوقف على كونه منزلا من الله تعالى على رسوله ضرورة ان المدلول متوقف على الدليل وهو متوقف على ثبوت الرسالة وهو متوقف على اثبات الصانع فتوقفت حجية الاربع التى هى اساس الاحكام الشرعية على اثبات هذه الثلثة التى هى من مسائل الكلام بل من اصوله فثبت ان الكلام اساس لاساس الاحكام الشرعية ويكون اصول الفقه بالنسبة الى الاحكام الشرعية اصولا وبالنسبة الى اصول الكلام فروعا فتدبر

لمرتبه العبد الكريم

فان قيل اذا كان علم الكلام اساسا يبنى عليه غيره ويجب على المكلف معرفة عقائده بدليل اجمالى او تفصيلى على الخلاف فى ذلك فما معنى منع السلف عن الاشتغال به والطعن فيه حتى قال بعضهم بحرمة النظر فيه وبعضهم بالنقل عن الامام الشافعى بانه قال لان يلقى العبد ربه بكل ذنب ما عدا الشرك احسن من ان يلقاه بعلم الكلام ونحو ذلك قلنا ان كلامهم هذا انما هو فى حق من ليس له اهلية النظر فى الدلائل التفصيلية ودقائقها ويخشى عليه من الخوض فيها الوقوع فى الشبه والضلال سيما اذا كان مخلوطا ومحشوا بالفلسفة لان القاصر عن تحصيل اليقين اذا خاض فى غوامض المتفلسفين لا يخلو عن زلل او ضلال فى عقائد الدين فليس له الخوض فيها بالاتفاق بل يكفيه التقليد من غير عصيان على الصحيح وعليه يحمل كلامهم واما من كان له اهلية النظر فيها ويتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فالاشتغال بها فى حقه فرض كفاية على ما فى المسايرة وان اكتفاه التقليد ايضا على الصحيح لكن مع عصيان ما الطيل فيه فى تحفة المريد على جوهرة التوحيد للشيخ العلامة ابراهيم البيجورى فمن اراد التفصيل فليراجعه وقال فى حاشيته على كفاية العوام فى علم الكلام ان تقديم الاشتغال بهذا العلم على الاشتغال بغيره واجب فلهذا انشد بعض العلماء توبيخا لمن اشتغل بالفقه قبل الاشتغال بهذا العلم قوله

ايها المقتدى لتطلب علما | كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما | ثم اغفلت منزل الكلام

كذا املانا الجواب للسؤال الوارد الينا من بعض الطلاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب لمرتبه عبد الكريم

قوله بل يكفيه التقليد ؟ ولا لزم عليه وقوع التكليف بالا يطاق مع ان اهل السنة على انه غير واقع ولزم ايضا عدم صحة ايمان العوام مع ان عامة الفقهاء من المذاهب الاربعة رحمهم الله تعالى ذهبوا الى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان فثبت لصحة ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذى هو حقيقة الايمان جزما من غير تجويز نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر فى التصديق كما ذكر بعض ذلك فى سفينة الراغب فليراجع اليه الطالب لكن قال البيضاوى فى سورة يونس عم عند تفسير قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وفيه دليل على ان تحصيل العلم فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشى شهاب الدين وعلى هذا ان ايمان المقلد غير صحيح انتهى وذكر ابن حجر عن بعضهم انه انكر وجوب المعرفة اصلا

# شرح العقايد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته * وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام * واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بعلم الكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر

قيل المتوحد يطلق على ثلثة معان احدها من توحد بالربوبية والثانى من بقى واحدا والثالث من تفرد برأيه اى استقل فالمتوحد معناه هنا التفرد واختار المتوحد والمتقدس على الواحد والمقدس اشارة الى ان وحدته وتقدسه تعالى لذاته بخلاف وحدة غيره وتقدسه والتقديس ماخوذ من القدس بضم الدال واسكانها وهو الطهارة ملا الياس

اشارة الى الصفات السلبية كما يقال الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض والصفات السلبية ما لا يلزم من نفيه نقصه ملا الياس

اشارة الى الصفات الايجابية وهى ما يلزم من نفيه نقصه كما يقال الله واحد عالم قادر لان صفات الجلال صفات القهر والكبر مستفاد من السلب وصفات الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت ملا الياس

والاضافة فى محالها الاربع من اضافة الصفة الى الموصوف بتاويلها فى الآخرين بمنعوت ومشوب انتهى وتوقف فى كون الآخرين من اضافة الصفة الى الموصوف بل الاولى كونهما فيهما بمعنى اللام انتهى فتامل

ومعنى الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم اللهم عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الآخرة تشفيعه فى امته وتضاعف اجره ومثوبته والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو على لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو

وترك السلام اكتفاء بذكر الصلوة عليه وان كان ذكره اولى قال العبادى احمد بن قاسم لم يتركه بل اراد الصلاة الكاملة لان اللفظ اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل وهى لا تكون كاملة الا اذا قارنها بالسلام اى ولو لفظا انتهى ملا الياس

والآل لا يستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل فى الاشراف وغيرها فان قيل كيف قال الله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار

اصلا وقال انها حاصلة باصل الفطرة واستدل على ذلك بقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وبقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة انتهى لكن قال العلامة المحشي شيخزاده في تفسير هذه الآية لاعبرة بالايمان الفطري في احكام الدنيا وانما يعتبر الايمان الشرعي المأمور به المكتسب بالارادة والعقل انتهى وقال الشيخ العلامة البيجوري في تحقيق المقام بعد ان عرف التقليد بقوله وانما تعريفه من حيث هو فان تتبع غيرك في قوله او اعتقاده دون ان تعرف دليله ؟ ويؤخذ من التعريف ان اتباع الغير فيما علم من الدين ضرورة لا يعد تقليداً اذ لا يختص به الغير وهو كذلك كما نبه عليه شيخ الاسلام زكريا الانصاري قال اليوسي فيه بحث انتهى مختصراً وفي الكفاية ان الظاهر من مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي ومن كلام اصحاب الظواهر رحمهم الله ان من نشأ فيما بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من ذوي النهى والابصار وتفكر في ملكوت السموات والارض اثناء الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتجديد وهو خارج عن حد التقليد منه



٢٥

قوله صلى الله عليه وسلم الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهما دعاء والمراد من الصلوة منهم كل لفظ فيه دعاء كالرحمة والعفو والرضا ومعنى صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم طلب الصلوة من الله تعالى عليه اما لزيادة المراتب له صلى الله عليه وسلم فانها لا نهاية لها واما لحصول الثواب لنا بها واما لكمال الطالب وتعظيم المطلوب له فهي كبيرة منا ولذلك لا يدخلها الريا ولا ريا في الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم بخلاف سائر الاعمال والسلام بمعنى السلامة من النقايص وتعدى الصلوة بعلى لتضمنها معنى الرحمة وان امتنع الدعاء له بها لشناعة اللفظ بايهام الذنب شهاب ـه

والجمع بينهما لنقله عن العلماء كراهة افراد احدهما عن الآخر اي لفظاً لا خطاً فاندفع ما اورده البعض على الافراد ههنا ماتي في ديباج شرح العقائد ابن حجر ـه

٢٥

قوله بساطع حججه وواضح بيناته قال الكمال ابن ابي شريف الضمير لله او للمجد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله ادل على عظمتها ويتجه عليه جعل بساطع حججه من اضافة الصفة الى الموصوف كما هو الظاهر فيدل على ان آيات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم الآيات واما على الثاني فالاضافة من قبيل اخلاق ثياب اي حججه الساطعة لان حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لايهام نفي عموم السطوع بها ورده الفاضل الكستلي فراجعه قال شيخ الاسلام الاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف ملا الياس ـه

٤٥

مضاف الى الامام الذي يسند اليه نحو ملة ابراهيم ولا يكاد يوجد مضافا الى الله ولا الى آحاد امة النبي صلى الله عليه وسلم لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال دين الله وديني ودين زيد والدين يقال لكل من الاعتقاد والقول والفعل انه دين الله ولا يقال ملة الله الا باجتماع ذلك والشريعة المتوصل بها الى صلاح الدارين انتهى ملا الياس ـه

٥٥

قوله ودرر الفوائد جمع درة وهي اللؤلؤ والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى انه يشتمل على درر نفيسة هي غرر وخيار او كالغرر في جباه الجياد لحسنها ووضوحها وعلى فوائد هي درر او كالدرر في نفاستها انتهى ـه

٥٥

وفي بعض النسخ هنا على غرر الفوائد ودرر الفرائد وشرح عليها بعض الحواشي وصححها وقال في الاول بالواو وفي الثاني بالراء وقال هما من اضافة الصفة الى الموصوف او من قبيل لجين الماء وهي عند التأمل الثاقب سقيمة ففي حواشي المطول الدرة هي اللؤلؤة والفريدة هي الدرة الكبيرة وفي هذه الحاشية ايضا الفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة فعلى هذين التفسيرين يكون الفرائد

وسؤال الزيادة لا يشعر بسبق نقص لان الكامل يقبل زيادة الترقي في غايات الكمال فاندفع زعم جمع امتناع الدعاء له صلى الله عليه وسلم عقيب ختم القرآن باللهم اجعل ذلك زيادة في شرفه صلى الله عليه وسلم على ان جميع اعمال امته يتضاعف له نظيرها لانه السبب فيها اضعافاً مضاعفة لا تحصى فهي زيادة في شرفه وان لم يسئل له ذلك فسؤاله تصريح بالمعلوم ابن حجر ـه

قال في النهاية فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امرنا ان نصلي على النبي ونحن نقول اللهم صل على محمد ؟ فنسأل الله تعالى ان يصلي عليه ولا نصلي عليه بانفسنا قلنا لانه صلى الله عليه وسلم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعايب والنقايص فكيف يثني من به معائب على طاهر فنسأل الله تعالى ان يصلي عليه فيكون الصلوة من رب طاهر على نبي طاهر ـه

٣٥

قوله واسس قواعدها القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار خ

٣٥

قوله قواعد جمع قاعدة قال البرهاني هي امر كلي ؟ قوله على جزئياتها عند تعرف احكامها منه فقولنا الفاعل مرفوع مثلاً قاعدة ولها جزئيات متعددة يحمل الفاعل عليها بهو هو وقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من احكام القاعدة بان يحمل موضوع هذه القضية على زيد الذي في هذه التركيب ويجعلها صغرى ويجعل القضية الكلية كبرى فيقول زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع فانطبق الامر الكلي على هذا الجزئي عند تعرف احكام الجزئي من ذلك الامر الكلي وعلى هذا التقرير ليس في الكلام حذف كما توهمه الشريف فانه قال ان التقدير منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع احكام جزئيات موضوعه يعرف احكامها منه بالفعل انتهى ملا الياس ـه

اخص من الدرر ولا يجوز كون العام وصفاً للخاص ولا شبيهة به فلا يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا من قبيل لجين الماء وعلى ما في اكثر النسخ من قوله على غرر الفوائد ودرر الفوائد يكون في الفرائد استعارة مصرحة ويكون اضافة الغرر اليها من اضافة الصفة او من اضافة المشبه به وفي درر الفوائد ليس فيه استعارة اصلا بل الذي فيه انما هو التشبيه لا غير لذكر الطرفين فيه ويكون الحرى بسياق المقام من مدح المختصر تقديم درر الفوائد على غرر الفوائد لما فيه من الارتقاء في المدح نظير ما ذكروه في عطف الخاص على العام فراجع ولا تلتفت هنا الى ما وقع في الحواشي الغريبة من اثبات الاستعارة في درر الفوائد فانه مخالف لما ذكره من اشتراط طي احد الطرفين في مطلق الاستعارة فراجعه

حمد حلمي رحمه الله

١٢ قوله وتدقيق وهو اثبات بدقة فهو اثباتها بدليل مع دقة فهو اخص من التحقيق قال الكمال فسر بعضهم التحقيق هنا بانه اثبات المسئلة بدليلها والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل آخر وهو تفسير ملايم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل والتدقيق بالدلائل وعليه فبينهما تباين عب

١٤ قوله طاويا حال من فاعل اشرحه اى من تار حاولت حال مترادفة او متداخلة اى قاطعا المقال عن الاطالة والاملال يقال طوى فلان عنك كشحه اذا قطعك ملا الياس

١٦ قوله ونعم الوكيل عطف على حسبى او على جملة وهو حسبى فيكون من عطف الانشاء على الاخبار وهو جائز عند بعضهم والقائل بالمنع وهو الاكثر لما بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل يجيب بان المراد انشاء الكفاية لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف فيكون من عطف الانشاء على الانشاء او باضمار مبتدأ فى الثانى بقرينة الاول فيكون من عطف الاخبار على الاخبار ملاس

١٦ قوله ونعم الوكيل اى نعم الموكول اليه الذى هو توكل اليه جميع الامور و الوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبى

١٨ قوله ما تتعلق بالاعتقاد لكون تلك الاحكام اصلا بالنسبة الى ما تتعلق بكيفية العمل لكونها مبنى علم الشرائع والاحكام ملاس

٢٠ قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام اى علم الفقه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه يرى فى الآخرة جوامع عب

لا شك ان الحكم هنا وهو ثبوت الوحدانية غير متعلق بكيفية عمل اذ متعلقه وهو الوحدانية صفة للذات العلية ومعنى كونها اعتقادية ان متعلقها حصول علم بخلاف العلمية فان متعلقها كيفية عمل وان كان ذلك علما حاصلا فى القلب ايضا فمتعلق الحكم قسمان كيفية عمل وحصول علم والحكم الذى متعلقه الاول يسمى عمليا والذى متعلقه الثانى يسمى اعتقاديا وانما اتى بالمثال الثانى اعنى قوله وان الله يرى فى الآخرة اشارة الى ان المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالثانى حاشية العلامة البنانى على شرح جمع الجوامع

٢٣ اى والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات فهو من العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز عند الاخفش وغيره خلافا لسيبويه وعلى مذهبه العطف جملة حذفت وبقى متعلقا صدرها وعجزها على جملة ذكرت هى ومتعلقها ملاس

٨٥ قوله لليقين اى لاهل اليقين قال شيخ الاسلام اليقين العلم قيل والاولى عدم تقدير المضاف الى اليقين اذ لا يخفى ما فى قوله هى من البراعة والحسن فان اليقين عرض والكل عرض جوهر فافهمه انتهى حاشيه ملا الياس

١٤ قوله تمهيد وهو فى الاصل وضع الصبى فى المهد والمقصود التوطئة للحق ليكون فهمه بعدها اتم والحاصل وهو التسوية والاصلاح بكونها على وفق الحق وتلويح الصواب ملاس

١٥ قوله وهو حسبى اى محسبى وكافى والاضافة لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به فى قولك رأيت رجلا حسبى وفى الكستلى ما يرده فليراجعه ملاس

١٧ قوله اعلم ان الاحكام جمع حكم وهو هنا نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا لا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها اذ لا يناسب قوله بعد فالعلم المتعلق بالاولى اذ يصير المعنى والادراك المتعلق بالادراكات وهو فاسد ولا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا لانه يلزم عليه انحصار علم الكلام فى الاحكام الخمسة وهو ممنوع والشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجود البارى تعالى ووحدته لا يتوقفان على الشرع ملاس

١٩ قوله وتسمى اصلية اى احكاما اصلية واعتقادية كقولنا اى كمدلول قولنا البارى تعالى واحد البارى عالم البارى قادر الى آخر ما حرره الكمال ملاس

٢١ قوله لما انها قال الكمال ما هنا زائدة لتاكيد معنى ما بعدها وهو هنا التعليل الذى هو معنى اللام انتهى وقال البردعى ما هنا وفى لما ان ذلك ان كانت موصولة كانت محذوفة الصلة اسما او صدرا اى لما ثبت من انها او لما هو لا يستفاد وفيه لف ونشر مرتب اى لما ثبت من انها او هو انها والا فهى زائدة ملاس

٢٢ قوله الا من جهة الشرع قال القاضى زكريا اى لا تدرك الا به بخلاف الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته كوجود البارى تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بادلة العقائد وان الاعتداد بالاحكام الاعتقادية باعتبار اخذها من الشرع وما مزيدة لتاكيد التعليل المفاد باللام او مصدرية قال بعض الفضلاء هذا من قبيل ذكر المصدر وارادة اسم الفاعل ملاس عب

٢٤ قوله وقد كانت تمهيد لشرف هذا العلم وغايته المفاد بقوله بعد وبالجملة هو اشرف العلوم مع الاشارة الى جواب ما يقال كيف دون هذا العلم مع انه لم يكن فى عهد النبى صلعم ولا عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وغاية حميدة لما اهملوه ملاس



قوله واصول جمع اصل قال الفاضل على القواعد قريب من ... [illegible]

ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء

صفة لفصول بوصف مدلولاتها حم — ای التنقیحیة ح — ای التصنیفیة ح

نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب

جمع نص فى الاصطلاح ... [illegible]

ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل

عطف على غاية ع — بكسر الضاد المعجمة افصح من فتحها اسم فاعل من اعضل الامر اذا اشتد واستغلق ملا

مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع

ای الالفاظ الکتاب — ای بسیط موجزاته ملا — بفتح المیم المقصد ملا

توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل

جمع دليل على غير القياس والقياس دلالة ملا — وهو الابانة والكشف

غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد

هذه القرائن الخمس معطوفة على توجيه الكلام ملا

وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال

ای الدال او الموصل ح

ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى

ضد الغى ح — ای التوسط ح — وهو كون اللفظ زائد الفائدة ملاس

سبيل الرشاد * والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد * وهو حسبى

حقيقتها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها ملا — ای احكام او الاحكام التى ح

ونعم الوكيل * اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل

صيغة موصوف محذوف ای احكاما فرعية وعملية ملا — ای حالة ووصفه كالوجوب والحرمة وغيرهما ح

وتسمى فرعية وعملية * ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية

ای النصف المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل ملاس — ای احكام او الاحكام التى ملا

والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد

قيل كتعليل للتسمية بعلم الاحكام ملا — ای علم الفقه والشرائع والاحكام ملا

الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

ای ما ذكر من التوحيد والصفات ح — فيكون من باب اطلاق المطلق على المقيد ملا

وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه

عطف على بالاولى ملا — ای الكلام فيكون من تسمية الشئ باسم اشرف الاجزاء واشهرها

واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

٢ جمع ثنى بالفتح بمعنى التضاعيف اى فى تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى اليقين يعنى فى ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعانى والحاصل ان هذا المختصر يشتمل على طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعانى وكل واحد منهما فى غاية الحسن انتهى

٣ جمع فص قال شيخ الاسلام وهو ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه فعطفه على الجواهر عطف خاص على عام انتهى قيل وهو الحجر الذى يوضع فى رؤس الخواتم ورؤس الشئ مختاره فانه مستعارة من فص الخاتم قال شيخ الاسلام وقوله لليقين جواهر وفصوص استعارة بالكناية واستعارة تخييلية شبه اليقين الجازم بالعقائد الذهب المرصع فى نفاسته ثم اثبت له الجواهر والفصوص تخييلا ملاس

٤ حال من ضمير مشتمل الراجع الى المختصر يكون المعنى ان المختصر يشتمل على غرر الفرائد ودرر الفوائد حال كونه مع غاية اى نهاية قال شيخ الاسلام والغاية منتهى الشئ وجمعها غاى قال برهان الدين الغاية فى الاصل الامر المحدود والمحدود ثم غلب استعماله فى اقصى المستلزم لملابسة ادناه ويستعمل فى الحد الذى جعل فاصلا بين ذلك الامر وبين غيره ملا الياس عب

٥ قيل التنقيح يستعمل فى المعانى والتهذيب يستعمل فى الالفاظ قال القوى المراد من التنقيح الاختصار والايجاز فى اللفظ مع ظهور المعنى والتنقيح و التهذيب بمعنى واحد وهو تطهير الكلام عن الحشو والزوائد وقال شيخ الاسلام هما متغايران انتهى ملاس

٦ قوله ونهاية عطف على غاية وهو ايضا حال من ضمير يشتمل الراجع الى المختصر قال شيخ الاسلام التنظيم هنا ضم الكلمة الى مناسباتها قيل هو جمع الاشياء على هيئة متناسبة والفرق بينه وبين الترتيب ان التنظيم اخص من جهة انه عبارة عن جعل الكلمات مرتبة المعانى متناسبة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل حس

٧ قوله والترتيب قال شيخ الاسلام هو لغة جعل الشئ فى مرتبة وهو مراد هنا واصطلاحا جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر انتهى ملا الياس

اى الالفاظ التى فى ضمن الفصول والفصل عبارة عن انقطاع كلام عن كلام آخر اعم من ان يكون بلفظ او لا ح

حال من ضمير اشرحه او ظرف نيل التوجيه ايراد الكلام منافيا لكلام الخصم س

وهو الافراد عن الحشو س

انما اتى به لاجل السجع والا فالاولان الاتيان بدله بالايجاز فانه وهو لغة ايجاد الخلل ملاس

عطف على قوله لا تستفاد ح

توطئة وتمهيد لبيان شرفه

بدليل ملاس

رضوان الله عليهم اجمعين * لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه * ولقلة الوقائع والاختلافات * وتمكنهم من المراجعة الى الثقات * مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا * وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا * الى ان حدثت الفتن بين المسلمين * وغلب البغي على ائمة الدين * وظهر اختلاف الآراء * والميل الى البدع والاهواء * وكثرت الفتاوى والواقعات * والرجوع الى العلماء في المهمات * فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول * وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها * وايراد الشبه باجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات * وتبيين المذاهب والاختلافات * وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه * ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه * ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه وا

٦ قوله والواقعات قيل لو قدم الواقعات او ادخل اللام عليها لكان اولى ويرد على الاول بفوات السجعة وعلى الثاني بانه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات ملا س

٧ قوله واشتغلوا هذا ناظر الى علم التوحيد وقيل الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر او بالعكس من الحدود والنظر والاستدلال والفكر والاكتساب بمعنى واحد انتهى قال الكستلي بالنظر والاستدلال لاستحصار المسائل الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد عت

٨ قوله والاجتهاد هذا ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله قال شيخ الاسلام والاستنباط عطف تفسير للاجتهاد ومعناهما اخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية انتهى وقال البخاري الاستنباط اخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فعلى هذا الاستنباط اعم لانه يكون في الفقه والعقائد وغيرهما والاجتهاد لا يكون الا في الاول ملا الياس

٩ وان كان الوضع اعم والاصطلاح اخص لان قوله تعيين تخصيص للوضع ويجوز ان تبقى الاوضاع على عمومها ويراعى تجديدها من التعيين لتصح الاضافة وح فهو عطف خاص على العام نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ملا س

١٠ قال الكستلي اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المأخذ وتأمل ما ورد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين انتهى ع ملا س



والاكثر نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا * ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب * ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم * ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام * ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء * ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

٣ قوله فاطلق عليه اي على علم الكلام هذا من اطلاق السبب بمعنى ان الكلام اي التلفظ سبب لتعليم العلوم وتعلمها وكان سببا لها في الجملة كما يقال فلان اكل الدم اي الدية فالدم سببها ملا س

٤ اي لكون علم الكلام اول ما يجب او لانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما كان هذا الوصف غير مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه اختصاص بالتسمية المذكورة بقوله ثم خص ٩ ملا عت

٥ اي بعد الاطلاق لعلاقة تنفي العموم فافهم كانه قيل ان ما ذكرته انما يقتضي جواز اطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه فما وجهه ملا الياس عت

٦ قال شيخ الاسلام هو وما بعده عطف على لان عنوان مباحثه او على تميزا ويكون هو وما بعده علة للتخصيص في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره ملا س

٧ في كونه اكثر من الفقه نظر وتردد قال القرمي من قبيل تسمية الشيء باسم ما يفتقر اليه وهو قريب من تسمية المسبب باسم السبب والظاهر ان العلاقة في هذه التسمية هي اللزوم عادة حاشيه ملا س

٨ قال شيخ الاسلام اي تدوين كلام القدماء وهو هذا المقدار وهو ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط بشيء فيه كما فعله المتأخرون انتهى قيل في مرجع الضمير ثلثة آراء اي رجوعه الى التدوين والى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط والى الملكة وهذا الثالث مشى عليه الكستلي بناء ؟ وقال العصام اي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء فتبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين ملا الياس

وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين * فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول * وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا * فقال الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب * قال الأشعري فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة * فقال يقول الرب إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا * قال الأشعري فإن قال الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا أعصي لك فلا أدخل النار فما

بين الإيمان والكفر لا الأعراف لأنه يهذا أواسطه بين الجنة والنار وأن أهلها من استوت حسناته وسيئاته لكن مآلهم إلى الجنة فليست دار خلد وقيل من أهل الأعراف والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك قال العصام أولاد أطفال المشركين على ما قال بعض أو من مات على فترة على ما قال بعض عج

[4] قال شيخ الإسلام لأنه يقال الحسن يثبت المنزلة بين المنزلتين لقولهم إن مرتكب الكبيرة منافق ليس بمؤمن ولا كافر كما سيأتي لأنا نقول النفاق كفر خفي والكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر فالنفي في قوله ولا كافر نفي للكفر الظاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن على أنه قد حكي عنه الرجوع في ذلك إلى القول بأنه مؤمن عاص ملا س

[5] قال شيخ الإسلام علة تسمية أنفسهم أصحاب التوحيد وإنما نفوها فرارا من تعدد القدماء وأجيب بأن الممتنع تعدد الذوات القديمة لا الصفات على أن توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم أما الأول فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن متكلما فلم يكن آمرا ولا ناهيا فكان التعذيب منه على بعض الأفعال ظلما على زعمهم فلم يكن عدلا وأما الثاني فلأن أفعال المخلوقين إذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ملا س

[6] قال العصام الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق ناقلا عن بعض الشروح خرابادي

[7] هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله ابن قيس الأشعري الصحابي ملا س

[8] قوله وتشبثوا بأذيال الفلاسفة التشبث التعلق والتعلق بأذيال الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفاهتها وتبادر أمرهم عليه ليس على وجه الالتفات والاحكام وإشارة إلى دناءة مذهبهم ملا س



ماذا يقول الرب * فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين * وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية * ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية * وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية * وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين * والقاصر عن تحصيل اليقين * والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين

[3] ونقلها أبو نصر الفارابي إلى العربية أي الحكمة فيمكن أن يكون إطلاق الفلسفة عليهما أي على العلم والعالم بالاشتراك ويمكن أن يكون إطلاقها على العلم بتقدير مضاف أي علم الفلسفة بخلاف العالم فتح الماحه

[4] قال شيخ الإسلام هلم بمعنى تعال وهو مركب من ها التنبيه ومن لم أي ضم فقصد البناء واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتأنيث عند الحجازيين قاله في القاموس وجرا مصدر جر والمعنى صار لسان حالهم يقول تعالوا اجرا أي اخلطوا الفلسفة بالكلام جرا انتهى قال ابن هشام وإذ قد أتينا على حكاية ٩ فنقول هلم هذه القاصرة التي بمعنى ائت وتعال إلا أن فيها تجوزين أحدهما أنه ليس المراد بالإتيان ههنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما تقول امش على هذا الأمر وسر على هذا المنوال ؟ والثاني أنه ليس حقيقة المراد الطلب حقيقة وإنما المراد الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى ولنحمل خطاياكم فليمدد له الرحمن مدا وجرا مصدر جره يجره إذا سحبه ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم كما استعمل السحب بهذا المعنى الا ترى أنه يقال هذا الحكم منسحب على كذا أي شامل له فإذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرا فكأنه قيل واستمر ذلك في بقية الأعوام استمرارا أو استمر مستمرا على الحال المؤكدة وذلك ماش في جميع الصور

من حاشية الفاضل ملخصا

[5] أي مباحث علم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط ومباحثه مباحث المجردات عن المادة في الذهن فقط وهي تشتمل على عشرة علوم ؟ ملا س

[6] قوله وبالجملة أي سواء كان الكلام كلام القدماء أو كلام المتأخرين والفرق باين في الجملة وبالجملة أن الثاني يستعمل في الكثرة والأول في القلة . بردجي

[7] وجه شرفه بجهة أمور ظاهرة من كلامه الأول أن منها يرجعان إلى رابعها وهو نفاسة الغاية ووجهات شرفه كما في المواقف ثلاثة نقط المعلومات والغاية وثاقة الأدلة لكونه أساس لأنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مريد مرسل الرسول ومنزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها

ظاهر العبارة هو اولى الطريق ترده مثل التخمين والتزريق والاحجاء

وغيرها والمراد بصفاته في الجملة وكذا افعاله او بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد قرجه

والجائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا

فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات

ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات

على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر

السمعيات * ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك

الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم

المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد

شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب * وقد يفرق بينهما

بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق

من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع

ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان

بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

كمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء واحوال القبر واعادة الروح الى الاجساد والسؤال وغير ذلك من الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية والحشر والميزان والحساب وغير ذلك محي الدين

واهل الحق هم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يثبتون الحق وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ رمضان عف

هذا اشارة الى شيئين احدهما ان اطلاق الحق على المذكورات بطريق المجاز المرسل تسمية للمشتمل باسم المشتمل والثاني بطريق الحقيقة المشتركة فيكون هو اشارة الى سبب التسمية قال مولانا احمد قوله باعتبار اشتمالها شعر بان اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال انتهى تامل وجهه فادعائها احتمال المجاز قرمي

قال العصام يعني دائرة الحق اوسع اذ يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع وصف اهل الحق كل مذهب ممكن وقال شيخ الاسلام اشارة الى ان الصدق اخص من الحق مطلقا والى انه قد يطلق على غير القول من الاربعة المذكورة فيكون مساويا للحق وقد يطلق على غير الاربعة اطلاقات بها عند جماعة خاصة ملا الياس عف

الظاهر انه مصدر بمعنى خصوصا فهو من المصادر التي جاءت



منه حيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل وانما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون تصور الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون تصور المجمل فبناء الكلام على ايهام العكس ملا الياس

فانه من العوارض * وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار
تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والكون
والوجود الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور * فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا لكونه بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد انا نعتقده حقائق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والبقر والسماء والارض
امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك
الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما
لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون
البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم
عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق
كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها

٢ اى عندنا معاشر اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشئ
هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه فى نفسه يقال له شئ
وباعتبار تحققه فى الخارج يقال له موجود فهما متحدان بان
ما صدقا فكل ما صدق عليه الشئ صدق عليه الموجود وبالعكس
فكل شئ موجود وكل موجود شئ والمعدوم ليس بشئ سواء كان
ممكنا او ممتنعا لان الامور قبل وجودها لا ثبوت لها فى نفس الامر
خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شئ لان الاشياء قبل وجودها
ثابتة فى نفسها الا انها مستترة كاستتار الثوب فى الصندوق
تحفة المريد

٣ قال شيخ الاسلام اى خلافا لاكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على
المعدوم انه شئ اى ثابت متحقق فى الخارج كما سيأتى تحقيقه
وعند المعتزلة يصدق على المعدوم الممكن انه شئ بناء على القول
بان الوجود زائد على الماهية فان قلت لو كان الشئ هو الموجود
لما كان متعلقا للقدرة لانها الصفة المؤثرة على وفق الارادة
وتاثيرها على الايجاد وايجاد الموجود محال قلت المحال ايجاد موجود
سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك
الايجاد وهو ليس بمحال ؟ ملا س

٤ قوله الفاظ مترادفة قال شيخ الاسلام خبر قوله والثبوت ؟ مترادفة
اى موضوعة لمعنى واحد وهو الكون فى الاعيان عند الاشاعرة واما
فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكنات ثابتة فى العدم عندهم
وبه يتضح كما قال العصام ان المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة كافة
لا جميع مخالفى السوفسطائية على ما جوز جمع والا فلا يفيد قوله حقائق
الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة فى الخارج متصفة بالوجود
كما هو المراد ؟ ملا الياس

٥ منشأ التعريف بالفاء ما يفهم من تعريف الحقيقة بامر من انها
نفس الشئ وجعل الشئ بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الوجود
وباتى عن قريب تحقيق هذا الوسامه

٦ لانتفاء شرطه وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوما واتحادهما
ذاتا قال بعض المحققين وذلك لتفسير الاشياء بالموجودات
وهى بمعنى الثابتة لما قرره من ترادف مصدريهما واضافة الحقيقة



٣٥ واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود لها الا فى الاذهان اذ لها وجود بالضرورة
وليس فى الاعيان اذ كل موجود فى الاعيان فهو متشخص ولا شئ من متشخص
بكلى فلا شئ من الموجود فى الاعيان بكلى فلا شئ من الكلى بموجود فى الاعيان
ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها الا فى الاعيان اذ لها وجود
وليس فى الاذهان اذ كل موجود فى الاذهان فهو صورة شخصية فى نفس
شخصية ولا شئ مما هو صورة شخصية فى نفس شخصية بكلى لانا لا نسلم
انه لا شئ مما هو صورة شخصية فى نفس شخصية بكلى لانا نعنى بكون الشئ
كليا مطابقته لما فى كل واحد واحد من اشخاصه والصورة الذهنية كذلك
بخلاف الموجود فى الخارج فانه لا يكون مطابقا لشئ من الاشياء اصلا ضرورة
هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض
شرح حكمة العين

والموجود فى الذهن موجود فى الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية
وكل ما يكون موجودا فى الموجود فى الخارج يكون موجودا فى الخارج فعلى هذا
لا ينقسم الوجود الى ذهنى وخارجى بان يتحقق الوجود الذهنى دون الخارجى
فى صورة ما بل كل وجود فى الحقيقة وجود خارجى الا ان الماهيات كالانسان
والحجر والشجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد فى النفس والاول يسمى
بالوجود العينى والثانى بالوجود الذهنى وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل
لو صح هذا لزم ان يكون الممتنعات موجودة فى الخارج ضرورة وجودها فى الذهن
عند تصورها قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند
تصورها هى بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة
مطابقة لها فى الذهن بحيث لو وجدت فى الخارج اى قائمة بنفسها لكانت
هى بعينها لا يقال الاعراض غير قائمة بنفسها لقيامها بمحالها فيلزم ان لا تكون
من القسم الاول اصلا لانا نقول ان المراد بقيامها بنفسها عدم القيام
بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها شرح حكمة العين

١٠ اى انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعرى الموصوف بالبلاغة وهذا
المعنى ليس بمفيد فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد
به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة فى الواقع اى كل ما نسميه حقيقة من الحقايق
ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة فى
الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك رمضان افندى

١٢ وجه اللغو ان المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط فى افادة الحكم الثابت فى حال
ثبوت المحمول للموضوع وهما منتف كما صرح به القريمى فى حواشيه وتنظر فيه البردعى من
وجهين واجاب عنهما فراجعه ملا الياس

١٣ يعنى لو كان السامع عالما بان الانسان من حيث انه جسم يفيد الحكم بالحيوانية ولو علمه من حيث انه حيوان
ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك وكذا الحكم فى قولنا حقائق الاشياء وواجب الوجود
موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان فى الخارج يكون الحكم بالثبوت والوجود
لغوا وان اخذا من حيث انهما موجودان فى الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجى لم يكن الحكم المذكور

٢٥ قوله فانه من العوارض قال العصام اما ان يرجع الى مثل الضاحك والكاتب
واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى
تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمجموع ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد
منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن
تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما ؟ صلاح الدين

اى الطبايع الكلية فهو اشارة الى وجود الكلى الطبيعى فى الذهن منه

فيلزم ان يكون فى الاذهان اذ لا واسطة ناقل فمتى اتحد
او تشخصه الحال يستلزم تشخصه المحل منه

٤٥ قوله ربما يحتاج ؟ قال البردعى قوله ربما ؟ تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد
بل قد يكون محتاجا الى البيان يعنى ليس بديهيا وهذا النفى لقوله يكون لغوا
بمنزلة قولنا الامور ؟ وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه
اى وهو قول المص حقايق الاشياء ثابتة انتهى ؟ ملا س

١٠ فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد
من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية
البلاغة كما قاله الكستلى فنفى المثلية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب
نفس الامر بخلاف ما مر فانه بحسب الاعتقاد ملا س

١٠ ومعناه ان شعرى الان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف
بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى
الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية بل انما
يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود
الجوهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت
ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت انتهى
وايضاح القياس مع النتيجة ان يقال هذا له اعتبار ان احدهما يصح الحكم
وكل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا فهذا الحكم فيه مفيد وقد بين سره
الكستلى فراجعه ملا الياس

١١ قوله وتحقيق ذلك ؟ يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف
اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر اى بفرض العقل والسر فى ذلك
ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون
معلوما مسلما والثانى مطلوبا مجهولا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما العقد
المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما
استلزاما غير جلى فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان فى تصور
الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا
محتاجا الى البيان كستلى . لغوا بل كان مفيدا مصلح احمد عفى

والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس ردًّا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما او حادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية * ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد

للاسم او حقيقته لمن يعرف مفهومه وهو مطلب ما الشارحة للحقيقة او بيان لوجود شيء له وهو مطلب هل البسيطة او لوجود شيء له وهو مطلب هل المركبة والعلم المكتسب من الاولين تصور ومن الثالث تصديق بانه ومن الرابع تصديق باحوال ما هي ثابتة له حاشيه ملا الياس

قيل ولا يخفى ان حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها انتهى قال العصام دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردًّا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردًّا الى اللاادرية يكفي فيه دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكر تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما يتبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قرهى

قوله المراد العلم بثبوتها اي بثبوت حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد العلم بحقائق جميع الاشياء لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد الى الآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة و معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه قلت لان



منه كما اشار اليه العصام وللقائل ان يمنع ذلك وان يقول يكفي العلم بوجودها لواحد فتامل مهر آبادى

٦
قوله ردًّا مفعول له على ان المراد الجنس المعلوم تحققه في بعض الافراد اي للرد على القائلين بقوله حقائق الاشياء ثابتة وعلى القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها بقوله والعلم بها متحقق وربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التقدير لرد نفي ثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدم الحقيقة ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردًّا على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقائق لكان اخصر فان قلت ما وجه الرد عليهم بارادة الجنس قلت لان مدعاهم سالبة كلية ويكفي في ردها الموجبة الجزئية الحاصلة على تقدير الجنس ولا يخفى انه علة منتجة لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع لانه كما يكفي فيه الجزئية يكفي فيه الكلية ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها قرهى

١٠
قوله ولنا تحقيقا قال العصام اي عن الشبهة اي في اثبات دعوانا لا في رد دعويهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قال العبادي ويشمل قوله دعوانا ثبوت حقائق الاشياء والعلم بها واقتصر الكلام على الاول قال شيخنا فيه نظر لان الدليل المذكور توجيهه كما يفيد ثبوت الحقائق يفيد ثبوت العلم بها الا ترى ان معنى قوله انا نجزم انا نعلم جزما بالضرورة وان قوله والزاما لما افاد ثبوت الحقائق لزم منه افادة العلم بثبوتها فالظاهر ان هذا الدليل توجيهه مثبت للمدعى باقسامها كما سيأتي بيانه انتهى بحر آبادى

١٢
قوله ولا يخفى كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما الفرق بين هذين الدليلين المذكورين فاجاب بقوله ولا يخفى وحاصل الجواب ان يقال ان الدليل الاول عام جميع الطوائف السوفسطائية لانه يثبت حقائق الاشياء والعلم بالحقائق معا والدليل الثاني لا يتم الا على العنادية دون العندية واللاادرية لان هذا الدليل انما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم بثبوتها بروعى

١٣
كانه جعل لهم تمسك وحجة فقال قالوا بيانا للدليل المزخرف قال العصام المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء بالسند لالهم لانهم امثل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة اذ ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه فلا يفهم التعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه انتهى فتح الماجه

١٦
قوله كالاحول قال العصام والمراد بالاحول الاحول الغير الفطري فانه لا يرى الواحد

٧
قوله فان منهم قال العصام وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا ينافي ما يقال الاختصار لنفيهم لحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على معنى الاعم ملا الياس

٨
قوله وهم العندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى ابو شامه

٩
قوله ويزعم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل ارادوا بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد الباطل وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ملا الياس

١١
قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء قيل يريد بالنفي العدم اي ثبت ويمكن وليس المراد بالتحقق اليقين اي نفي نفي الاشياء يثبت الاشياء وان لم ينف النفي بل تحقق النفي اي كان ووجد فالنفي حقيقة فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهي حقيقة النفي نفي الحقائق على الاطلاق انتهى قال العصام اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق نفي شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردًّا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو نفي ثبوت جنس حقائق الاشياء كذلك يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا ابطل تحقق النفي فقد حقق الشيء ملا الياس

١٤
قوله منها حسيات اي منسوبة الى الحس والمراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات واحكام الوهم من الحدسيات والمحسوسات والمشاهدات محي الدين

١٥
اي كثيرا في نفسه والا فهو قليل بالنسبة الى الاصابة كما يفيده قد بري الواحد فلا حاجة الحمل قد على التحقيق او التكثير ملاس

اثنين كما بين في محله والحاصل ان المراد به الاحول العارضي قال في شرح المواقف هو الذي يتصدى الحول تكلفا فان القوى البصري ينفذ من الدماغ في العصبتين المجوفتين تتلاقيان قبل وصولها الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد
يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظار
دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا اكثر
فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البديهة وكثرة الاختلافات
لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات * والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة
كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف اي محب الحكمة (واسباب العلم
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما
يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير

ولا يتبع التحقيق وكذا الالزام لانه لا اعتقاد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ملا الياس

قوله لانهم لا يعترفون اي لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين قال العصام ولك ان تقول يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع ضمير لانهم الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقين وفيه انه يكفي لاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد ملا الياس

قوله تعذيبهم بالنار قال العصام فلا يلزم من هذا تجويزه شرعا حتى يرد انه غير جائز واطلاق الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان ينسبهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة لا اعتقادات فلا علم ثابت على ممر الدهور بزعمهم ترده

قوله ليعترفوا كما حكي ان ابا حنيفة رضي الله عنه امر بالقاء سوفسطائية في النار فجعل يخرج منها ويتألم فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا حقيقة للنار فلا تتألم انت كاذب في هذا الجزع رجع عن مذهبه وتاب ملا الياس

قال الفاضل العصام لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عنها عقب باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء واتى باسم الظاهر دون الضمير اي واسبابه كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الاشياء وفيه ان



تتمة ما اورد من ان المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيلزم ان يكون الحد غير جامع لجميع افراد المحدود اذ تخرج منها الصفة المتعلقة بالشيء القائم بالضمير مع ان هذه الصفة المتعلق به من افراد العلم وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ملا الياس

١١ قوله ويمكن عطف على قوله يتجلى وفيه تنبيه على ان المراد بالمذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وتحصيله ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه محي الدين

١٢ قال البردعي اي سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات او التصديقات انتهى فتامل فيه حق التامل ملا الياس

قوله التجلي على الانكشاف التام اي في التعريف وعلى هذا لا يشمل غير اليقينيات وهو ظاهر فالفرق بينهما حينئذ ان التعريف بالمعنى الاول شامل لادراك الحواس مطلقا والتصورات كذلك بخلاف الثاني لتوقف شمولها على البنائين المذكورين في الشرح فلو لم يحمل لم يكن التعريف مانعا ملا الياس

قوله اي المخلوق اشار الى انه ليس باقيا على معناه المصدري فهو بمعنى اسم المفعول وبينه بقوله من الملك وقرينة حمله على المخلوق موجودة وهي انه لا معنى لجعل اسباب العلم للنفس الايجاد قرمي

قوله من الملك هو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف نوراني له قوة التشكل ولا ينمو كغيره من الحيوانات بل ظواهر الاحاديث على انه يخلق ابتداء على الصورة التي يموت عليها ملاس

قوله فانه لذاته قال البردعي اي الخالق فهذا الضمير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذاته كما ذهب اليه افلاطون انتهى وقال شيخ الاسلام اي فان علمه تعالى لاقتضائها وجوده على ما هو عليه من العلم وغيره فلا يحتاج الى سبب يقتضي الى ذلك انتهى وقال الطبلاوي اي ذات الخالق تعالى اقتضى كون الصفة الكاملة الحقيقية الازلية التي توجب انكشاف المعلومات له تعالى كما اقتضى بسائر اوصاف الكمال كالقدرة والارادة فلا يمكن تخلف شيء من تلك الصفات عن الذات المقدس ملا الياس

قوله السليمة بخلاف المادية فانها لا وقوف عليها فلا يصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يغني التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا ولا وجه لاطلاق العقل عن مقابل السليمة وفيه بحث لان الحواس المادية والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة الى آخر ما حرره العصام فراجعه صلاح الدين

قوله بحكم الاستقراء قال شيخ الاسلام اي لا بحكم العقل اذ الحصر ان كان مترددا بين النفي والاثبات بجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلي والا فاستقرائي اي فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم فيما ذكر والدلالة اللفظية في الثلاثة ام في الاجزاء كانحصار الجسم المركب من اجزائه من العناصر عند القائل بتركيبه منها واما ما ذكره من الترديد في الاستقراء فهو لبيان توجيه الانحصار في المذكورات لا لبيان الحصر ومما تقرر انه ليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل والقياس اذ هو استدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي لا لبيان الحصر والمراد بالخارج هنا الخارج عن المشاعر قال بعض الافاضل المقصود من التقسيم تخصيص الاقسام لا التعدية حكمها الى مقسمها فانها انما يتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها واعلم ان الاستقراء هنا تتبع العقل لما وجد في الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده وفي اثبات الحكم للاستقراء استعارة حيث شبه الاستقراء بحاكم يمنع الحجج التي تدل بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشيء من اركانه سوى باسم المشبه فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخييلية وهي اضافة الحكم الذي من خواص المشبه به للاستقراء ثم اشار الى وجه ذلك معبرا بالضبط اشارة الى انه لتعليل الانتشار ودفعا الى توهم ان الحصر عقلي فقال وجه الضبط ملاس

اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى لدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المتعلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا وهو المطلوب والثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لا نسلم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الغزالي واستدل عليه بالدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه فقال بعضهم انه صفة تجلي وبعضهم انه صفة توجب تمييزا

رمضان افندي عفي

قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ما يستفي من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس قال البردعي اي وان لم تكن آلة غير المدرك بل كان آلة ومدركا فالعقل والمدرك في الحقيقة النفس بمعنى المحسوس على مذهب المتكلمين والعقل آلة على ما يشعر به تعريف العقل ملاس

اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف ولا توقيف فالتعبير به غير حسن فكان ينبغي ان يقال الموجد للعلوم او الخالق لها ونحو ذلك قال شيخ الاسلام في اطلاق لفظ السبب على الله تعالى تجوز على قول الجمهور ان اسماء الله تعالى توقيفية اذ لم يرد فيه توقيف وحاصل السؤال انه ان اريد بالسبب السبب الحقيقي فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة انتهى وقال العصام الاولى ان يقال الواجب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج توقيف قول اطلاق الواجب عليه تعالى يحتاج الى توقيف ايضا ملاس



وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

وانما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل وتوجب ايضا تمييزا لمدركاتها عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا بكون محلها مميزا المتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل ذلك التمييز رمضان افندي

قال الطبلاوي خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاعة لشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود لسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمييزا لمدركاتها عما عداها اي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها انتهى ملاس

قال شيخ الاسلام اي لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز فخرج به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزا لكن لا يحتمل متعلقها النقيض قال يوسف الهم بانه لا يجوز وقوع الطرف المخالف له حالا ولا مالا فيخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المقلد لانه يزول بالتشكيك والجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما في الواقع فيزول ما حكم به اولا انتهى اي من الايجاب والسلب الى نقيضه وقال في شرح المواقف ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى ملا الياس

لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيره جعلوا الحواس احد الاسباب * ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل الصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس) بمعنى

شيخ الاسلام حاصل الجواب مع اختيار الشق الاخير وبيان وجه الانحصار في الثلثة بما حاصله ان كلا من الحواس والخبر وان كان المدرك بواسطتهما هو العقل لما اختص بفائدة لم توجد غيره من الاسباب التي يدرك بواسطتها كالتجربة والحدس وهي في الحس الظهور والعموم في ادراكه وفي الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه استحق ان يفرد قسما برأسه وسببا مستقلا من اسباب العلم للانسان والملك والجن وان ما ثبت مما سواهما لما لم يختص بظهره ما اختصاصهما ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيله نظروا فيه الى ما يرجع اليه وهو العقل فقابلوه بهما في تلك التسبية انتهى ملا الياس

٤ قال صلاح الدين الرومي اي تدقيقاتهم المبتنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم انتهى قال شيخ الاسلام اي تدقيقاتهم فيما لا يفتقر اليه انتهى قال قره كمال فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان ملا الياس

٥ قوله ولما كان ؟ جواب سؤال وانما قال معظم لان حصول بعضها كالتوحيد انما هو بالعقل دون الخبر الصادق قرحه

٦ قوله بالحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة فتطالعها النفس ثم تدركها الى آخر ما مر في محلها فتح الماجه

٧ قوله ولم يتعلق ؟ لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب مستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود ولم يستقل في الادراك ملاس

٨ قوله بمعنى القوة الحاسة اندفع بها ما ثلث اعتراضات



بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والسكنات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي

٣ قال شيخ الاسلام الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير تموج هواء وقرع او قلع وعند الحكماء ما سلكه الشارح رحمه الله برده

٤ قال الفاضل صلاح الدين لا حصر في هذه العبارة لكن القصر عليه عند البيان بعيد القصر وكأنه لم يلتفت الى محتمل الوجود كما لو فرض بيت لا فرجة له سمع الصوت من داخله وفصل هواء فيه انتهى قال شيخ الاسلام المراد ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له بتكيفه الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامع بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية يتكيف ايضا بنظيرها لا بها لان الاعراض لا تنتقل وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامع حينئذ ملا الياس

٥ هذه شرح لقوله تدرك اي تدرك بها الاصوات على هذه الكيفية من حيث خلق الله تعالى الادراك وهذا في الحقيقة تصحيح كلام الفلاسفة ورد له الى الصواب وتنبيه له على قواعد الاسلام فان ما قبل قوله بمعنى هو كلامهم ولا شك في صحته اذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواس بقاعي

٦ قال البردعي لا يفهم منه التقاطع وعدمه قال شيخ الاسلام بلا تقاطع بان تتصل العصبة اليمنى باليسرى ثم يفترقان فترجع اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى فيكونان كالبين محدب احدهما الى محدب الآخر ملاس

٧ قوله يدرك بها اي بتلك القوة وفي بعض النسخ بهما قال الاصفهاني الاضواء جمع ضوء واختلفوا في ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل كيفية مبصرة وقيل الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء انتهى قال شيخ الاسلام ابصار هذه المذكورات كغيرها من نحو التفرق والاتصال والاستقامة تدرك عندنا بمحض خلق الله تعالى وعند الحكماء بسبب انطباع صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في كتبهم والصور

قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها) اي من الحواس الخمس (يوقف) اي يطلع (على ما وضعت هي) اي الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل اليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من

انه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا مع ان الحرارة مختص بادراك اللمس وجوابه ظاهر من كلامه منلاس

٤ قوله معا اي جميعا لكن قال العصام لا حاجة الى ذكر الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم انتهى والهمزة في اليست للانكار باعتبار النفي وهو معنى ليس او للتقرير اي تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا النفي ولذا صرح به في قوله قلنا منلاس

٥ قوله والخبر الصادق لما فرغ من مباحث الحواس الخمس شرع في مباحث الخبر الصادق ولم يكتف بعد الحواس عن عد الخبر مع كونه مسموعا لان المسبب عن السمع غير المسبب عن الخبر اذ الاول العلم بالمسموع او وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع ولا تلازم فلا اغناء باحد السببين عن الآخر فقال الخبر الصادق اي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين او المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر الآحاد اذ قد يكون صادقا في الواقع منلاس

٦ قوله اي المطابق للواقع قال شيخ الاسلام وان لم يطابق الاعتقاد بهذا تفسير للصادق لا للخبر ولا لهما وانما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا للغرية ان المقام فيما يفيد العلم وقول البدر الغيوبي المراد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لانه انما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه شيئان تواتره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا قال المص على نوعين فيه انه يفيد ان حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم بكونه متواترا والعلم بصدقه وهو ممنوع بل يكفي حصول العلم بمضمونه ذات تواتره في الواقع كما سيتضح ثم ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع باعتبار اشتماله على الحكم المطابق حقيقة الناس



مميز ٦ في احد الازمنة الثلثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم معنى الكلام وتلفظه به وقال شيخ الاسلام اي خارج عن مفهوم الكلام سواء كان تحققه في النفس كما في الاخبار عما في النفس ام خارجا عنها كما في الاخبار عما في الاعيان بخلاف الانشاء ليس له خارج بهذا المعنى لان مضمونه كطلب الفعل انما يحصل بلفظه كلفظ الامر وان كان تعلقه قبل التلفظ به

منلاالياس

٩

قوله بالضرورة متعلق بموجب اى مثبت مفيد للعلم الضروری بطريق العادة لا بطريق العقل والتأثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة قال شيخ الاسلام هذه الضرورة جهة لكون المتواتر موجبا للعلم الحاصل به اما كون ذلك العلم ضروريا فانما يثبت بالنظر كما سيأتى بحر بادی

١٠

قوله والاول اقرب اى معنى لانه اعم فائدة اذ يصير التمثيل على الاول بمثالين وعلى الثانى بالواحد وقوله وان كان ابعد اى لفظا قال الكلنبوى اما ان الثانى ظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد اى الذى هو المعطوف على ذلك التقدير يكون حشوا بل هذا الاشعار بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية ليس بالتواتر انتهى قال ابن قاسم وفيه انه لو اعتبر مثل هذا ورد على قيدى الخالية والماضية لاشعارهما بان العلم بالملوك الموجودة فى الازمنة الحاضرة لا يكون بالتواتر وفيه انه لا يضره ذلك فى مراده ملا الياس

١١

قال العصام وقوله فههنا؟ يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى انتهى اى فلا يرد ما قيل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا ينافى كونه ضروريا اذ الضرورى هو الذى لا يتوقف على الاستدلال وحاصل الجواب ان المدعى انه ضرورى ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظرى فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة حاشية ملا الياس

١٢

قوله يحصل للمستدل مع عدم احتياجه الى دليل بان يقول هذا خبر متواتر والخبر المتواتر موجب للعلم الضرورى قوله وغيره اى غير المستدل فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور توافقهم على الكذب وكل خبر شأنه هذا فهو صادق فهذا صادق محى الدين



[illegible]

من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابق فيكونان من صفات المخبر فمن هنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) اى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب

بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبى صلى الله عليه وسلم فى المعقول فقط واختلفوا فى عدد المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدد الاحصاء والانحصار فى عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك رمضان افندى عب

٤

قوله انه لا يقع دفعة قال العصام ان اراد وانه لا يقع ذات المتواتر دفعة فهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لا يقع الخبر المتصف بالمتواتر دفعة فمسلم لكن فى قوله بل يقع على التعاقب؟ نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر ملاس

٥

قوله بل يقع؟ قال العصام لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبنى غالب ما يقع مما لا يعنيك ملاس

٦

قوله لا يتصور تواطؤهم قال البقاعى بضم اوله مبنيا للمفعول اى يتعقل وهو من الفعل المتعدى تقول تصورت الشيء فهو متصور اى حصلت له صورة فى عقل اعم من ان يكون له صورة موجودة اولا كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق وطائرا من زبرجد فتصورنا له انما يدل على امكانه واما تصور بالفتح مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد ويتكون وهو من الفاعرة

[illegible]

وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى على نبينا

اى فى التصديقات مبتدأ خبره قوله فتواتره

وعليه الصلوة والسلام واليهود بتأبيد دين موسى على نبينا

عطف على النصارى اى واما خبر اليهود اى من النصارى واليهود

وعليه الصلوة والسلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد

قيل هذا السؤال وارد على قوله موجب للعلم الضرورى او قوله وايضا وجه آخر

لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وايضا

اى منهما اى من النصارى واليهود ارلان المجموع مركب من هذه الآحاد

جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس

قال محيى الدين ... بعض اخبار المتواتر لا يفيد اليقين

الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع

وكالعسكر الذى لايفتح البلاد

مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات

هذا سند المنع او نقض اجمالى بعد التفصيل ... لكل واحدة منها

فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف

هذا ناظر الى وقوع التفاوت وهنا التفاوت واقع فلا يكون ضروريا

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم

ناظر الى وقوع الاختلاف بيان لجماعة

بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

اى عدم التفاوت فى الضروريات وعدم وقوع الاختلاف فيها ممنوع

كالسمنية والبراهمة * قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع

... فان قولنا الواحد نصف الاثنين اكثر ...

الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة

فان تصديقنا ... على تصور ... وخفاء التصديق ... تصوراته لايقدح كونه بديهيا

والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه

عطف على قد يتفاوت اى بل وقد يختلف عطف تفسير للمكابرة احد للضبط

مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات

بان هذا واجب او مندوب او حرام او مكروه او مباح فهى فى حكم خبر الرسول وتفصيل الاقسام

و) النوع (الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة

---

فى الطبقة الاولى الاستناد فى الاخبار الى احساس تام اى بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرطان كما نقله اهل العلم بالاخبار فى الطبقة الاولى المخبرة من قتل عيسى عليه السلام اما انتفاء الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرة عن قتل عيسى ع م لم يبلغ حد التواتر فيها ولا من الوسطى واما انتفاء الشرط الثانى فلانهم لم يروا قتلهم رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعد مصلوبا لكن شبه لهم كذا بين الكستلى ملا الياس

٢

قوله فتواتره ممنوع جواب حاصله ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة قوم لايجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا وقصة رفع الله تعالى عيسى عليه السلام فى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل فى بيت فامر ملك اليهود رجلا يقال له يهودا بان يدخل البيت وقد يقال له ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام وشكله فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى ع م على غيره فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك اختلافهم فيه رمضان افندى

المؤيد تفسير قوله هذا النوع بيان للحاصل

٣

حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لايفيد

قال شيخ الاسلام هذا جواب ما يقال كيف قلتم ان المتواتر يفيد العلم مع ان اخبار اليهود والنصارى بما ذكر متواتر مع انه لم يفد العلم انتهى

ولان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافى الضرورى

عطف تفسير

قال العصام قوله المؤيد اتاهم قال او اسم مفعول

---



٥ منهما الى قوله لايقع فيها التفاوت وقوله والمتواتر ناظر الى قوله ولا اختلاف قيل الواو فى الموضعين للحال اى والحال نجد المتواتر ملا س

٧ قوله مكابرة وهى المنازعة فى المسئلة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل والعناد هو المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دافعا لالزام الخصم عن نفسه ملا س

٦ قوله والبراهمة جماعة من الهند تزعم انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبى صلى الله عليه وسلم والسمنية قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وينكرون العلم بالخبر المتواتر يقولون لا علم سوى الحس سعدية

٨
قوله اى بالنظر في الدليل اى يتفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع فتامل قيل ان كان المراد بالدليل المفرد فالمراد بالنظر اللغوى وان كان المراد به المركب كما يدل عليه مقول قيل فالمراد به الفكر المصطلح في اصطلاح المعقولين قال العصام النظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين ملا الياس

١١
قوله بمطلوب خبرى قال شيخ الاسلام بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شانها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة كالعالم لوجود الصانع بان يقال العالم حادث وكل حادث له صانع وخرج بالعلم الدليل الاصولى وبالخبرى وهو ما يخبر به التصورى وهو المفاد بالتعريف اذ لا يسمى دليلا اصطلاحا وقيد بالامكان لان الدليل لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل والامكان يكون قبل النظر في الدليل اما بعده فلا بد من قضيتين صغرى مشتملة على موضوع المطلوب وكبرى مشتملة على محموله لينتج المطلوب كما رايت والمراد بالنظر هنا الفكر وبصحيح النظر المفسر بما مر لا فاسده فلا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد كما اذا نظر في العالم من حيث البساطة اذ ليس من شانه ان ينتقل الذهن به الى وجود الصانع لكن يؤدى الى وجوده النظر ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وفيه كلام ذكرته في شرح اللب انتهى ملا الياس

١٣
قوله قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب كما ذلك خرق للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفها في نار نمرود رمضان

رمضان عب

٩
قوله يمكن التوصل اى الوصول بكلفة قال القريمى ايراد لفظ يمكن اشارة الى مذهب اهل الحق من ان حصول المطلوب عقيب نظر الصحيح بطريق جرى العادة من الله تعالى ابو شامه

١٠
والمراد بصحيح النظر ان يتفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه اى على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع وخرج بالعلم الدليل في اصول الفقه الشامل للعلم الذى ينظر فيه الاصولى والظنى الذى ينظر فيه المجتهد اذ المعرف ههنا الدليل القطعى لانه الذى يبحث عنه المتكلم ؟ والمراد بالنظر ههنا الفكر وهو حركة النفس في المعقولات بخلافها في المحسوسات فانها تخييل لا فكر ملا الياس ملخصا

١٢
قوله وقيل قول مؤلف ؟ قال شيخ الاسلام القول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ واما القول الآخر فخاص بالمعقول اذ لا يلزم التلفظ به والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين فيدخل القياس البسيط والمركب وباللزوم ما يعم البين وغير البين فيدخل القياس الكامل وغيره وقال لذاته دون لذاتها تنبيه على ان لصورة التاليف دخلا فى الالتزام وخرج باخر مجموع قضيتين مثلا فانهما يستلزمان احديهما مع ان ذلك ليس بدليل ملا س

١٤
قوله واستحضار انه ؟ قال شيخ الاسلام بان يرتب الاستدلال هكذا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق فان قيل تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبت رسالته يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج الى ترتيب هذا النظر اجيب بان الكلام في الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا من حيث العنوان المذكور وهو نظرى ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوانه المتغير بديهى قال العصام والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس لما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل ملا الياس



والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

قال العصام احترز بخارق عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة ملا

اى النظر فى الدليل قيل على القول بان يقال هذا اخبر الرسول وكل خبر الرسول يوجب العلم فهذا الخبر يوجب العلم ملا

عطف على قوله اما كونه ج

وثلث عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح ذلك الا بشرح واجيب بان الانزال عليه ليس بشرط بل ان يكون مامورا بانتفاع كتاب وكل من القولين الذين ذكرهما الشارح مقابل للمشهور السابق ثم انحصار الخبر الصادق فى النوعين المذكورين على القول بتساوى الرسول والنبى كما جرى عليه الشارح ظاهر واما على المشهور فلا يظهر الا ان عبر بدل الرسول بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ملا الياس

٤
قوله والمعجزة امر خارق اى مخالف للعادة فعلا كان او تركا كشق القمر وافواج الماء عن الاصابع المباركة وكعدم احتراق ابراهيم عم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عم قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر عليه وظهور النور من جبين عبد الله اب نبينا قصد به اظهار صدق من ؟ اعلم ان الخارق ستة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به ؟ خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى ؟ خرجت الكرامة رمضان افندى عب

٥
ثم لا بد من قيد الظهور على يد المدعى وان يكون فى زمن التكليف ليخرج بالاول ما يدعيه الكاذب من معجزات غيره من الانبياء وبالثانى ما يقع فى الآخر وعند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم ملا

٦
قال العصام الاولى اريد به بدل ادعى لان المريد هو الله تعالى وفى صحة اطلاق القصد على مراده تامل فالقصد مقصور على النبى صلى الله عليه وسلم ولو عبر باريد اشمل النبى عليه السلام والبارى تعالى تامل قال شيخ الاسلام افاد به انه ليس على كل خارق دليلا على الصدق كاحياء الدجال الميت وخرج به الارهاص وهو ما ظهر على يد النبى صلى الله عليه وسلم قبل البعثة تاسيسا لقاعدة البعثة يقال ارهصت

والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاهي) اي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن) اي في عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلاً او ظناً او تقليداً فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه عليه السلام او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن * واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواتراً او مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالياً * قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا المعنى هو تواتر الاخبار وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والا

١ قوله اي بخبر الرسول قال العصام هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد العلم الثابت بالاستدلال اعني ان يرجع قوله به الى الاستدلال والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم قطعاً كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه الصلوة والسلام استدلالياً لئلا يعتري الشك في كون الخبر من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالشك في العلم الضروري ملا الياس

٢ كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء قيل ليس المراد بها البديهي الاولي بل المقابل للكسب والنظر فاذن يعم المحسوسات والبديهيات والمتواترات لانها تقابل للكسب فتامل قريمي

٣ قوله اي في عدم احتمال النقيض ان اريد بعدم احتمال النقيض حالا ومالا على ما سبق في تعريف العلم يلزم استدراك ذكر الثبات بعده وان اريد عدم الاحتمال حالا خرج به الظن وبالثبات التقليد فينبغي ان يذكر المطابقة ايضا لخروج الجهل وقيل يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المال وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق انتهى كلامه ووجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير تامل ملا الياس

٤ قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ اشارة الى ان مقصود المص من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله به مشهور في الكتب كما سلف ومنشأ هذا الوهم هو منشأ السؤال المذكور بقوله فان قيل هذا الخ فانه لما سمع ان خبر



والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالمتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد به خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا جعل استدلالياً (واما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات

١ فلم يثبت جواب هذا المجيب بل الجواب هو ما اجاب به الشارح وهو كونه في حكم المتواتر قريمي

٢ يعني ان خبر الرسول خبر لم يكن سبباً لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً بل بكونه خبر الرسول محي الدين

٥ قوله واما العقل قال العصام عدل لقوله فالحواس والقوله والخبر الصادق وهما وان خليا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال لمجرد التوكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم وسبب العقل لان كونه سببا مستقلا مقابلا للعلم بما سبق خفا بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر ملا الياس

٦ قوة للنفس بها تستعد قال العصام كانه قيل جعل العقل قوة للادراك بناء على ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك الخ ايضاحه انه يفهم مما سبق ان العقل مدرك وهذا مناف لقوله هنا قوة للنفس بها تستعد للعلوم ويفهم منه ان العقل ليس مدركاً كما قال العصام اجيب بان وصف الشيء بالشيء آلة له في العرف او لا يسمى غيراً في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات انتهى قال القيصري في شرح التائية اعلم ان العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينها اعتباري فباعتبار ادراك المنافع والمضار والغموم والمسار وغير ذلك يسمى بالعقل وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى بالنفس وباعتبار انه حي ويظهر منه اثر الحياة يسمى بالروح وما ذكرناه تفصيل لما اجمله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما عن ابن عباس ان في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح الذي به النفس والتحرك فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضاً
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
في الالهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم
على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم
فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان
يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل
كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في
قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً فيلزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق
من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم بالضرورة
الضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً

واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا

٢
قال البردعي بهذه العلاوة يتم الالزام على السمنية اذ ما ذكرتم من ان العقل لا يكون سببا اي مدعاكم من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء ملاس

٣
قوله فيتناقض اي كلامهم لانه يلزم ان يكون النظر مفيداً او غير مفيد لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت الموجبة الجزئية المناقضة اياها هذا اذا اراد اليقين في دعويهم واما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا انظرنا يفيد الظن بعدم افادة النظر لانهم قالوا ليس العقل سببا للعلم في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها فلا يكون العقل عندهم مفيداً للعلم فصرح به للرد عليهم

٤
قوله فلا يكون فاسداً اي غالبا والا فقد لا يكون فاسداً فسقط الاعتراض بان افادة الالزام لا تنافي الفساد كسائر الادلة الجدلية فانها تفيد الالزام وان لم تكن صحيحة عند المستدل بها بردعي

٥
قيل هذه معارضة في مقابلة الدعوى وحاصله وقوع هذا الاعتراض من جانب السمنية ومن جانب كل من ادعى مع اهل السنة والجماعة لانهم قالوا النظر الصحيح يفيد العلم وقالوا لا نسلم كون النظر مفيداً للعلم لانه ان كان ضروريا ملاس

٦
حاصله انه يلزم اثبات النظر اي ثبات الكلية وهو قولنا كل نظر يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من افراد كل نظر مفيد فاذا كان كذلك يلزم اثبات الشيء بنفسه صلاح الدين

٧
قال شيخ الاسلام بيان الدور ان يقال كون النظر مفيداً للعلم بتقدير كونه نظريا يتوقف على نظر واثبات ذلك النظر يتوقف على كون النظر في الجملة مفيداً للعلم فانه دور قال في شرح المقاصد وجه لزوم الدور ان المطلوب ههنا هو قولنا كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد ثبت بنظر مخصوص والحال ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد النظر مطلقا فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور الماس



صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اي
باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري كالعلم بان
كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
وما ثبت بالاستدلال) اي بالنظر في الدليل سواء كان
استدلالاً من العلة الى المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها
دخاناً او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك
ناراً وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل

النظر واليه اشار بقوله لا يعبر عنه بالنظر والحاصل ان المطلق اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث واعتبار مفهوم النظر في عنوان موضوع المطلوب واعتبار ذلك النظر المخصوص في موضوع القضية الشخصية والنظر المخصوص يتوقف على المطلوب من حيث هو كونه فرداً من افراده حتى يكون جهة التوقف مختلفة فلا يلزم شيء من الدور والتناقض فافهم هذا ما اشار اليه الشارح بقوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب واشار بلفظ قد المفيدة للجزئية الى ان كل نظري غير ثابت بالنظر كما اشار بها الى ان الاختلاف لا يقع في كل ضروري موضح

٢
قال العصام جعل منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية احق اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ملاس

٣
قال العصام ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل الحس والخبر فهو خارج عن المقسم ملا الياس

٤
لان اليد اذا صارت بالتورم اعظم منه لكنه جزء منه فلا يكون اعظم منه بحسب المفهوم لانك اذا قلت الكل فالمراد منه المجموع اي الشخص مع اليد المتورم ولا شك ان الشخص مع هذا اليد اعظم من هذا اليد فقط وجوبا ملاس

٥
قوله استدلالا من العلة اي من وجود العلة كالنار مثلا ويسمى هذا الاستدلال برهانا لميا لانه يعطي لمية الشيء قال شيخ الاسلام الاستدلال ان ابتدئ من العلة يسمى دليلا لميا ومن المعلول يسمى دليلا انيا وبيانه ان الدليل لا بد ان يكون الحد الاوسط فيه علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان يعنيا

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصلاً بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً اي حاصلاً بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل * ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

يلزم منه ان يكون بينه وبين الاكتسابي ايضا كذلك لان المباين للاخص لا يلزم ان يكون مباينا للاعم بل بين الضروري والاكتسابي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الحسيات وتصدق الاكتسابي في الاستدلاليات بدون الضروري وتصدق الضروري بدون الاكتسابي في الاوليات

محي الدين

٥ قوله فمن هنا اي من اطلاق الضروري على معنيين يعني كونه مقولا في مقابلة الاكتسابي ومقولا في مقابلة الاستدلالي

ملاس

٦ قوله فظهر الخ قال شيخ الاسلام وجه ورود التناقض انه فهم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الثاني انه يكون به وجه دفعه ان الضروري في الاول مقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي الثاني مقول في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فبين الضرورين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الايجاب والسلب واحدا ملاس

وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

٧ وجه ورود التناقض في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضرورة لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه يتناول الاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي يمكن حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى

٨ قوله واما خبر الواحد قال القريمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انتم قلتم ان اسباب العلم ثلثة والحال ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد العلم ايضا فاذا لا يكون الحصر في الثلثة صحيحا انتهى ملاس

١٠ قوله اراد بالعلم اي اراد به الثابت الذي لا يقبل الزوال وهو الذي لا يشمل خبر الواحد ولا التقليد فانهما ليسا ثابتين ثبوتا لا يقبل الزوال ملاالياس

١١ قوله ما لا يشملهما قال شيخ الاسلام لاريب انه اراد ذلك لما قدمه ان المراد بالعلم عندهم ما لا يشمل الظن والتقليد كما مر بيانه انتهى قال ابن قاسم لما احتمل ان يريد المص بالعلم ما يشمل الظن لانهم قد يطلقونه عليه مجازا لم يجزم بارادة ذلك بخلاف ما مر له اولا ملاس

١٢ قوله والعالم وهو اسم لقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم يقال عالم الانس والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح بقوله اي ما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوي العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم جزئي اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعد ما هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الافحامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة في وعد الله ووعيده وارسال الرسل والانبياء والقيامة فلزم عدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء والرسل فلزم الكفر ولا يثبت شئ من الشرايع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني فهو ان يكون قديم الذات والصفات معا قول ارسطاليس ومن حكماء اهل الاسلام قول ابن علي بن سينا وابي نصر الفارابي وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له فتكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا

٩ قوله فكانه قال الخيالي كلمة كان ههنا غير مرضية انتهى قيل لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن ثم قال الخيالي فتامل قال يوسف الاصم الكردي لعل وجه التامل ان الشارح جزم فيما سبق بان العلم ما يقابل الجهل والظن على احد تعريفي العلم هو صفة يتجلى فاثبات كان بناء عليه وان جزم في الاخر وهو التعريف المشتمل على قوله لا يحتمل النقيض وايراد المحشي وهو كلمة كان غير مرضية بناء عليه فارجع الى ما سبق من تعريف العلم اذا اردت الفهم انتهى ملاالياس

١٢ قوله والعالم اعلم ان اطلاق اسم العالم اما لغوي واما عرفي فالعالم في الوضع اللغوي اسم لكل ما يعلم به شئ وهو مشتق من العلم على الاظهر كالخاتم اسم لما يختم به فعلى هذا يكون العوالم غير متناهية لكون كل موجود عالما برأسه وعلى الثاني يطلق اسم العالم على مجموع اجزاء الكون وهو العرش والكرسي والسموات والاجسام العنصرية وصور المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وما ورد في الاخبار من كثرة العوالم لا يصح الا على المعنى اللغوي لا العرفي فالعوالم من هذا الوجه وان لم تنحصر جزئياتها لامتناع حصر افراد المراتب الامكانية واشخاص من ارج الكيانية واعيان الحقايق الوجودية امكن حصر كلياتها في عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية الى آخر ما حرره الشيخ الاكبر وحصره في الحضرات الخمسة والتنزلات الاربعة ملاالياس رحمه رب الناس

١٣ قوله يقال عالم الاجسام فيه اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع ما سوى الله وبعضه المبهم لا انه اسم للجميع فقط اذ لو كان كذلك لما صح جمعه لان الجمع لا يساوي مفرده قال بعض الافاضل جمع الاجسام والاعراض وافراد البواقي رعاية لما هو المشهور في السنتهم برادعي

١٤ قوله فيخرج صفات الله هذا على رأي المشايخ وهو المعتمد واما على رأي الجمهور فتزاد صفاته لانها عندهم غير ذاته وهي قديمة ملاس

شئ في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحيات بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات

شرح شرح العقايد
لرمضان افندي



والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس

من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض

على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب

العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد

لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات

والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما

لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم

لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به

العلم وقد ورد به القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف * واما

خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد

الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا

وجه لحصر الاسباب في الثلثة (والعالم) اي ما سوى الله تعالى

من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم

الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج

صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

احتراز عن الفكر فانه حصول صورة المطلوب في القلب بطريق الانتقال والحركة ملاس

اي بلا اكتساب

وكلمة قد ههنا للتحقيق لا للتقليل

قال العصام والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن ملاس

يسمى الهاما ويختص به الاولياء رمضان افندي

٣ قوله ليس من اسباب المعرفة قال القريمي اللام عوض عن المضاف اليه فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب المعرفة بثبوت شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او الفساد والايجاب او السلب فحينئذ لا اختصاص في المفهوم ملاس

٤ قوله عند اهل الحق انما قال ذلك لان فيه خلافا لاهل التصوف والروافض فان الالهام عندهما سبب للعلم كذا قاله القريمي وقال السمرقندي والخلاف في الهام غير النبي عم لان الهامه حجة قائمة بالاتفاق عليه وعلى غيره واما الهام الولي فهو حجة عليه لا على غيره لانه لم يثبت عصمته في حق غيره ملاس

٤ وعند بعض الصوفية انه سبب للعلم واستدلوا عليه بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وانه تعالى لما الهم النحل عرفت مصالحها بلا نظر فيها فكان المؤمن اولى بذلك لان شرح قلبه بالنور يهتدي بذلك النور الى مصالحه كما قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام؟ قلنا ان الالهام قد يكون من الشيطان كما قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كقوله تعالى ونعلم ما توسوس نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره ليس بحجة فلا يكون مع الاحتمال حجة ولا يمكن التمييز الا بالنظر والاستدلال فيكون حينئذ اجتهادا لا الهاما تامل حاشيه

٥ وجه الاولوية هو ان المص في بيان عد اسباب العلم لا المعرفة وانه لا يلزم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لمعرفة فساد الشئ ومعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كانت بصحة الشئ او بفساده ولا يلزم على قولنا من اسباب المعرفة شئ بالشئ من هذه الاعتراضات قريمي

٦ قال القريمي ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة

(محدث) بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها

اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا

للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها و

اشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها

لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى

دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض

لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف

وهو مقصور على المسائل بدون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن

يكون له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه

بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه بتحيز شىء آخر

بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه

اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان

وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه

فى كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة فى الافلاك ؛ ملا الياس

قوله واشكالها اى بكريتها كل ذلك بالشخص وحركاتها ايضا لكن لا بالشخص لما سيجىء من انهم يسلمون ان لاشىء من جزئيات الحركات بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة ملا الياس

قوله لكن بالنوع اى لكن قدمه بالنوع لا بالشخص قال العصام يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون عينها مستمر الوجود بتعاقب افراده ازلا وابدا واما الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور والفرق بين قدم السموات والعناصر ان السماء قديم بالمادة والصورة والشكل لا ينقلب ولا يتبدل بخلاف العناصر لانها قديمة بانقلاب صورها النوعية يعنى ان العناصر وان كانت منقلبة بعضها بالبعض لكنها لم تخل من صورة اصلا هذا الفرق ظاهر قوله نعم اطلقوا اى الفلاسفة ملا الياس رحمه الله

اشارة الى دفع ما يقال من ان شيئا من اشخاص الصور لا يكون قديما ولا وجود للنوع الا فى الاشخاص بل لا وجود لها حقيقة الا لها فان القول بوجود الكلى الطبيعى قد ابطله المحققون فكيف يكون النوع قديما مهر بادى



متممه لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فكيف يكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشىء مسبوقا بالعدم والمعنى الثانى هو القدم الذاتى وهو ان لا يكون وجود الشىء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث هو القدم الاضافى وهو ان يكون ما مضى من وجود الشىء اكثر مما مضى من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا زمانيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم هو القدم الزمانى والحدوث فى قوله نعم اطلقوا هو الحدوث الذاتى ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجتمعان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو ؟ رمضان افندى

[8] وانما قال اشار لان الدليل ههنا مركب ولم يذكر كله بل ذكر الصغرى والكبرى مطوى وهى ما قاله الشارح وكل منهما حادث وصغرى قول المص اذ هو اعيان واعراض ملا الياس

[9] قوله لانه قال العصام اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما لما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لما لم يقم بذاته وان لم يكن العرض الشخصى عرضا وهذا الترديد دليل الحصر ملا الياس

[11] قوله وكل منهما حادث قال العصام كبرى لقول المص اذ هو اعيان؟ فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغى ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين ؟ حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث ملا الياس

[13] قوله بقرينة كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة يتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن ويكون الممكن تفسيرا له لانه ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز ولا قرينة فى هذا المقام فاجاب الشارح بقوله بقرينة جعله من اقسام ؟ ملا الياس

[15] قال العصام ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة فى تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز فى التعريف نعلم من هذا ان صفات الله ليست جوهرا ولا اعراضا لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيز لها تابعا لشىء آخر فتكون واسطة ولا يضرهم خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتأخرون من المتكلمين القائلين بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف متممه

[7] اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ايجاد العالم احدث مادة السموات اى اصلها القابل للصور الذى ليس له اتصال ولا انفصال اولا وبالذات ثم ركب معها الصورة التى من شانها الاتصال والانفصال وزينها بالكواكب والاول هو الهيولى والثانى هو الصورة الجسمية ومجموعهما هو الجسم الطبيعى ويقال الجسم المطلق ايضا والكم والقائم به الذى هو عبارة عن مجموع الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمى ويقال لمجموع المادة والصورة والكم الجسم المطلق كما يطلق على مجموع المادة والصورة فقط ثم احدث مادة العناصر الاربع اى اصولها التى ليس لها اتصال وانفصال الا تبعا للصورة ثم احدث مركبة معها صورها الجسمية القابلة للاتصال والانفصال اولا وبالذات واحدث مركبة مع تلك الصورة اربع صور متمايزة بالخواص من شانها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتنوعت على اربعة انواع ثم احدث مركبة من تلك الاربع النبات والمعادن اى موادها وصورها والحيوان وزاد فى الحيوان الحس والحركة الارادية ثم زاد فى الانسان نطقا بالعقل فكان الانسان اكمل الاشياء فلذلك حمل الامانة التى اشفقت السموات والارض عنها انه كان ظلوما جهولا كذا قال بعض اهل الكلام وجمهور الحكماء لكن التحقيق بالقبول ان العالم محدث لكونه مركبا من الاجزاء وما ذكره الحكماء مما ينبغى ان يسمى اذا ابطله اهل السنة كما ابطل سحر فرعون موسى فاياك ان يتبعث الهيولى فتكون متبع الهوى فتضل وتردى اعاذنا الله تعالى من الفلسفة قدى

اى ليس تحيزه بتحيز الغير قال العصام يصدق على المركب من عين وغيره قائم به ولو التزم كونه عينا لاجل حصر العين فى المركب فى الجسم ملا الياس

[12] قوله بدون الدلائل قال العصام وكون المختصر مقصورا يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائى يكفى فى بيان عدم تنافيه التعرض له فان قلت هذا يناقض قوله ثم اشار قلت ممنوع فان دليل حدوث العالم بتمامه غير مذكور هنا ولذا قال اشار دون ذكر او اورد او نحوها مهر بادى

[14] قوله ومعنى قيامه اى قيام الممكن لا معنى قيام الشىء بذاته الذى هو اعم من قيام الممكن بذاته وقيام الواجب بذاته ملا الياس

[16] قوله غير تابع قال القاضى احمد بان لا يكون فى محل عروض التحيز له واسطة فى العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشى من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين انتهى اذ تحيز المركب منهما ليس اوليا بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم انتهى قال العصام وتحيز المجموع ليس بتابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين ملا الياس

[17] قوله هو وجوده فى الموضوع اى بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى متممه ٢٥

منه وكذا التعريف العرض يشكل بخروج اعراضه وتم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة فى تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها ملاس

٩
قوله وليس هذا ا رد على مذهب صاحب المواقف وهو مولانا عضد الدين هو ان النزاع لفظى راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المنقسم فى الجهات
حاشيه

١٠
قوله بل هو نزاع ا يريد انهم اتفقوا على ان للجسم معنى لغة واختلفوا فى تعيين ذلك المعنى انه مركب من جزئين او ثلثة او اكثر فهذا نزاع فى تحقق ماهية الجسم ولا نزاع لفظى كما توهم لان اللفظى ما يكون تبعاً لقصد المنازع وارادته مع الاتفاق فى المعنى حاشية
ملا الكس

١٠
اقول اذا عين معنى الجسم ثم اختلف انه هل يتحقق بالجزئين او اكثر او اقل كان نزاعاً معنوياً واما اذا لم يعين ففسر احدهما بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعاً فى التسمية واللغة واصطلاحاً من نفسه صلاح الدين

١١
قوله وفيه نظر اى فى دليل الاولين فى كونه مركباً من جزئين فصاعداً نظر وقد يقال فى دفعه بان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص الا ان كونه من الاثر المختص محل خدشة
ملاس

١١
وحاصل النظر ان هذا يدل على زيادة المقدار لا على زيادة جسم وجوابه ان المقادير غير موجود عند المتكلمين ودليل اثباتها ضعيف عندهم فيكون الزيادة بحسب الذات لا بحسب الوضع فتح الماجه

منه اشارة الى الآخر فليس المراد من عبارته ان العرض كالسواد مثلا وجوده فى نفسه هو وجوده فى الجسم وقيامه به ليرد عليه ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان بل المراد ان ليس للسواد فى نفسه وجود مستقل عن المحل مغاير فى الخارج لوجوده القائم هو بذلك المحل انتهى وقوله يمتنع الانتقال عنه اى انتقال العرض عن الموضوع قيل وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فرده شيخ الاسلام آنفا فتامل قال القريمى الفرق بين الموضوع والمحل ان الثانى اعم مطلقا لجواز كون الحال فيه جوهر لا يقومه المحل والفرق بين الحال والعرض ان الحال اعم مطلقا لان الحال قد يكون جوهراً كالصورة وعرضاً فهو اعم وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع يقوم بنفسه بخلاف العرض فانه لا يقوم فضلا عن كونه مقوما وبين العرض والمحل عموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما من حيث يكون الجوهر محلا ومن حيث كون العرض مما لا يقوم شئ انتهى وبين الكمال وشيخ الاسلام امتناع الانتقال فراجعهما ملاس عب

١٢
قوله لانه اى اجسم افعل من الجسامة ا فيكون قولنا هذا اجسم من ذلك انه اعظم مقداراً من الآخر لانه اعظم منه فى كونه جسما والبحث فى الثانى دون الاول والدليل المذكور يستلزم الاول دون الثانى فلا يتم التقريب لان المطلوب غير لازم من ذلك الدليل وما هو لازم غير مطلوب
ملا الكس

٩
قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً اقول اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعاً لفظياً وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصم عين مراد الآخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اى غير حادث واراد وا به الكلام النفسى القائم بذات البارى تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث وارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم الذى هو عبارة عما سوى الله حادث وزعم الفلاسفة انه ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا نزاع معنوى اقول اختلف العلماء فى ان الجسم بسيط لا يتألف من اجسام مختلفة بحقائق كالماء والارض والهواء والنار بل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او مركب من الهيولى والصورتين الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى فان الجسم المذكور البسيط اما ان يكون انقسامته الممكنة فيه حاصل فيه بالفعل او كانت متصلة وحدة فى نفس الامر كما هى متصلة وحدة عند الحس ورأى العين وعلى التقديرين اما ان يكون اجزائه متناهية او لا تكون كذلك فالاول وهو ان يكون له اجزاء متناهية بالفعل مذهب جمهور المتكلمين والثانى وهو ان يكون له اجزاء بالفعل غير متناهية مذهب النظام والثالث وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة مذهب والرابع وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة غير متناهية مذهب الحكماء ولكل واحدة من هذه الطوائف دلائل مذكورة فى موضعها الذى هو الكتب المطولات فان قيل ما الفرق بين الانقسام الفعلى والوهمى والفرضى قلنا الاول هو الذى اجزاؤه بالفعل وتنفصل بعضها عن بعض آخر والانقسام الوهمى هو الذى يثبته الوهم وهو متناهية لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية والانقسام الفرضى هو الذى يثبته العقل وهى غير متناهية لان العقل مجرد عن المادة والقوة المجردة من المادة تقدر على الافعال الغير المتناهية قره جه



قال العصام لم يقل معنى قيامه بذاته عند المتكلمين بل عبر فى جانب المتكلمين بتعبير مغاير لما عبر فى جانب الفلاسفة ... قال شيخ الاسلام ... منه عند المتكلمين ... انتهى ملاس

٢
قوله استغناؤه عند الفلاسفة ... الضعور ة عندهم ... ملاس

عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر
عطف على وجوده تة — اى ولاجل وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ينتقل
ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى
اى الجسم تة — عطف على امر نحو من قبيل عطف شيئين بحرف واحد على معمولى عاملين
قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه لشئ آخر
اى حالاً تة — عطف على قوله معنى قيام الشئ تة — اى محلاً تة
اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثانى منعوتاً سواء كان
اى او لا يكون متحيزاً تة — من العقول والنفوس تة — عن المادة
متحيزاً كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات البارى والمجردات
فانه متحيز بواسطة الجسم فان الجسم متحيز فى المحل وهو حال فى الجسم ملا
وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعداً
وهو الاشاعرة وبعض المعتزلة تة — علة للزوم المستفاد من لا بد تة
وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد
تفسير للابعاد الثلثة تة — اى من المعتزلة وهو الجبائى واتباعه منهم تة
الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء
الاضافة على فائدة بمعنى اللام تة — اى الابعاد الثلثة تة — اى لا بد من ثمانية
لتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعاً لفظياً
خبر بعد خبر ليس او حال تة — متعلق بيدفع وبيان له تة — اى هذا الاختلاف بينهم
راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء
يعنى النزاع معنوى لا لفظى تة — اى بازاء ذلك المعنى تة
بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى
قال القريمى فيه انه يجوز ان يكون مجرد التركيب بعد ثبوت اصل الجسمية كافياً ولم يكن كافياً
فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد
اى على احد الجسمين تة — اى ام لا يكفى تة — وهم القائلون بانه يتركب من الجزئين — اى الامر ثبوت قبل
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان
اى المركبين من الجزئين قال العصام يعنى المتساويين ملا — اى ازيد من الجسم الآخر
مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
من الجزئين — اى فى دليل الاولين بحث وفساد تة
ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة

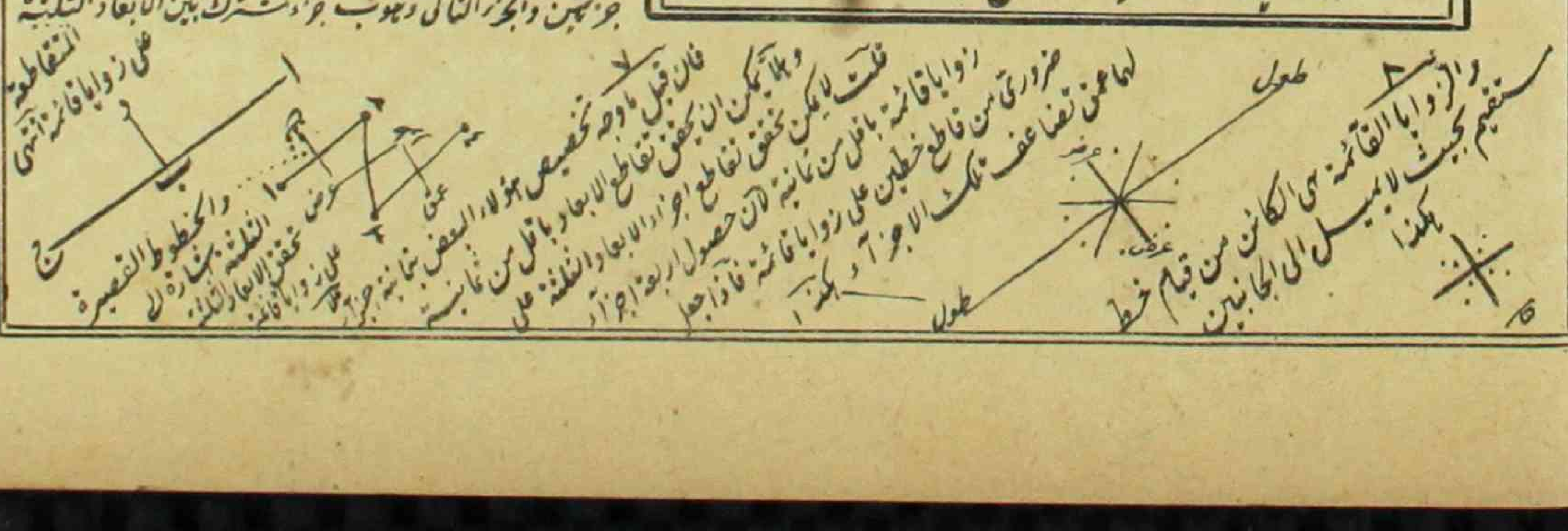
اى ينتقل الجسم عن الحيز تة
عطف على قوله عند المتكلمين تة
فان صفات البارى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه ملوالع
قال شيخ الاسلام اثنان للطول واثنان للعرض واربعة للعمق وقال بعض الافاضل اربعة منها فوقانية واربعة اخرى منها تحتانية ملاس

٣
اى الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزاً فلا يتناول بذاته تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة واما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز فى التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر ولا باعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزه تابع لتحيز شئ آخر فتكون واسطة رمضان

٤
قال العصام اشارة الى ان الضمير الى الاعيان والتذكير الى انه ذكر فى المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكنه ما فى تعريف الاعيان وهو جعله عبارة عن جزء العالم والمراد بالجزء فى قوله اما مركب من جزئين الجزء الذى لا يتجزى ملاس

٥
ومن هذا ظهر ان الجسم هو ما يقبل القسمة واقله من جوهرين فردين وهو مذهب الاشاعرة ايضاً وقالت المعتزلة وبعض مشايخنا من الحنفية هو ماله ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق قيل والاصل عندهم انهم يسمون الجزء الذى لا يتجزى نقطة ثم تركبت من جنبها حدث هناك طول ويسمى خطاً واذا تركبت من الجانب الآخر اجتمع الطول والعرض ويسمى سطحاً ثم اذا تركبت من اعلاها او سفلها مثل ذلك حصل هنا عمق ايضاً فحينئذ يسمونه جسماً
شرح عمده

٦
قوله لتحقق الابعاد الثلثة قال قره كمال وهو مأخوذ من شرح المواقف فلنسم الجزء الاول آ والجزء الثانى ب والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع آ فى موضع ثم ب بجنب آ ثم ج بجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثانى مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء الثانى وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة انتهى



وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذى لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو عندهم من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه

اى لا قطعا بالصغر ولا كسرا بالصلابة لان الانقسام الفعلى اما بوجب الانفصال الخارجى وبزول الاتصال الحقيقى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى وكذا الوهمى يوجب انفصالا فى الخارج بل مجرد فرض شئ غير شئ ملاس

قوله لا وهما قيل لعجز الواهمة عن تمييز احد طرفيه من الآخر لغاية الصغر قال العبرى لعجز العقل عن تمييز طرف منه من طرف آخر وقيل لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم فى نفس الامر ملاس

قوله احترازا عن ورود المنع اى منع حصر العين الغير المركب فى الجوهر قال العصام على هذا ايضا لا وجه لهذا هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه استند الى ما اثبت جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلى ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال اورده صورة المثال الذى لا مناقشة فيه للمحصلين ملاس

عرف بعض الحكماء الهيولى بانه جوهر فى الجسم قابل لما يعرض من الاتصال والانفصال ومحل للصورة الجسمية والنوعية قال شيخ الاسلام الهيولى لفظ يونانى معناه الاصل والمادة وقيل جوهر يحصل الجسم بالقوة والصورة جوهر يحصل به الجسم بالفعل قال الاصفهانى الهيولى جوهر يكون محلا لجوهر آخر والصورة يكون حالا لجوهر آخر والنفس جوهر ليس بمحل ولا حال ولا مركب منهما متعلق بالجسم تعلق التدبير ملاس

قوله والصورة وان كان واحد منهما جوهر غير مركب مع انه ليس من الجزء الذى لا يتجزى وابطال الجميع بالتفسير الذى للجوهر فان ابطال الهيولى والصورة بالعين والنفوس والعقول بالانقسام ملاس

قوله والعقول اى العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه انه لا ينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزا قال الفاضل احمد والنفوس ملكية كانت او انسانية



تتمة والصورة يؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد والثالث فى بيان اصول الهندسة المؤدية الى حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد وهو القول بحدوثه المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر متحيز وكل متحيز حادث فالجوهر حادث وكل حادث مستند الى الفاعل بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل المختار واما الثانى فلان الهيولى التى هى المادة القديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين اى الجسمية والنوعية لما تقرر فى موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافى لقدم العالم واما الثالث فلان اصول الهندسة مبنية على نفى الجوهر الفرد ولنذكر هذه منها انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوى الاضلاع ولا يتصور ذلك فى الخط المركب من الجزئين الا بان يقع على ملتقى الجزئين فيوجب انقسام الثلثة المنافى لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة ومنها ان حركة مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ موضح

قوله لم تكن كرة حقيقية وللقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال ويورد منوعا ثمة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس ووقعت والكلام لا يحتمله عصام ملاس

قوله واشهرها اى اشهر الوجوه عند المشايخ اى عند مشايخ الحنفية وجهان قال العصام فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قال البقاعى هذان الوجهان ضعيفان جدا ولذا لم يعرج عليهما مشايخ الاشعرية ملاس

رد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى حاشيه

قوله ليس لذاته لان الاجتماع لو كان لذاته اجتماع الاجزاء من لوازمه ولازم الذات لا ينفك عن الذات لان ما بالذات لا يزول بالغير فيمتنع الافتراق فلا يكون مقدورا لله تعالى واللازم الذى هو عدم قبول الافتراق باطل لانه قابل له وكذا الملزوم وهو كون اجتماع اجزاء الجسم لذاته حاشيه ملا الياس

قوله فالله اى واذا كان لم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته وقابل للافتراق كان الله تعالى قادرا على خلق الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى وهو المطلوب ملاس

قوله حقيقية المراد بها ان لا تكون كرويته بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى حد ذاته قال صلاح الدين الكرة الحقيقية اى التى لا يمكن ان يقع فيها خط مستقيم والسطح الحقيقى هو الذى ليس فيه ارتفاع وانخفاض ويمكن ان يفرض فيه خط مستقيم فى الجهتين السطح له طول وعرض ملاس

قوله الا بجزء قال شيخ الاسلام وهو اما جوهر وهو المطلوب او عرض فيفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او الواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاذا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب ملا الياس

قوله الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية اى لم تكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيها نقطة تكون الخطوط منها فى جميع الجوانب بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط منها فى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقى هو الذى له طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمى ويسمى تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدئون بها فى تعليمهم لانها اسهل ودلائلها يقينية تفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف فى الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف فى العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف فى العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتألف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول فى اثبات الجوهر الفرد ان النقطة لموجودة وهى لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى رمضان افندى عب

١١
قوله باعتبار لا باعتبار الاجزاء وقلته وكثرته لان تاليف الجسم عندهم من الهيولى والصورة ملس

١٣
قوله واما ادلة النفي ايضا اى كادلة الاثبات قال شيخ الاسلام هي كثيرة منها قول الشفاء ان كل متحيز بالذات فيتميز منه غير شماله ووجه الضوء المقابل للشمس غير وجه المظلم الذى لا يقابلها فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف وتجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يكن بد من ان يكون مجتمعة مرتبة متلاصقة ولا شك ان الواقع في الوسط منها يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما به تماس احد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام ووجه ضعفه انما تمنع الملاقات بينهما بذواتها الجوهرية وانما هي باعراض اذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقى ملا الياس

١٦
فان قلت صح
قوله قلت لما كانت ادلة الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال ذى مقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلماتهم قره كمال

١٨
قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها اى على اصول الهندسة دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المنفصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة

١٢
قوله والافتراق ممكن اى ولا يلزم قدرة الله تعالى بالجزئية لجواز ان يكون الانقسام الفرضي ممكنا فيه وان كان الانقسام الفعلي ممتنعا فلا يقع التجزية الفعلية بالقدرة محى الدين

١٤
قوله ولهذا اى قال العصام تجه على قوله ولهذا اى ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب لتوقف فلان ما قل ضعفه يترجح ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم ملا الياس

١٥
قوله الى الوقف لان ادلة المتكلمين تمنع التجزى بالفعل وادلة الحكماء الحكماء تثبت التجزى بالقوة ولا مخالفة بين الطائفتين فلهذا اختار التوقف قريمى

١٧
قوله نفي حشر الاجساد اى الجسمانى فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار في البدن كسريان النار في الفحم والماء في الورد ملس

١٧
يعني ان حشر الاجساد انما يكون في الآخرة فبنا فيه استمرار الدنيا وبقاؤه ابدا وذلك لان الهيولى عندهم قديم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو واذا كانت باقية ابدا لا يتصور فيه حشر الاجساد شرح ٩ قدق

فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المنفصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المنفصل فبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديين الى ان يكون العالم متناهيا وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كان خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر

رمضان افندى



فيه افتراقا الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه
اى على الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى كما تثبت الجزء المذكور ته وهو الجزء لا يتجزى
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
اى وان لم يكن افتراق ذلك الجزء المتنازع فيه ملا اى الدليل الاول وهو وضع صحيح
يمكن افتراقه ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما
اى الذى لا يتجزى وهو الجزء الذى لا يتجزى لا امتناعه بالذات ملا
يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
اى في الجوهر لما كان قائلا قال ان النقطة حالة في الجزء وعدمي الكل في النقطة يستلزم عدم انقسام الجزء
في المحل ليس لحلول السريانى حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
جزء لا يتجزى تم قد بين وجه ضعف الوجه الثانى والثالث بمنع كل من مقدمتى كل منهما ملا
انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
منع للمقدمة الاولى من الاول منهما ته حتى يلزم احد الادلة مجمل ته
بان الجسم متالف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل
اى الجسم المتالف فلا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما الجسم
يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
لا متناهية ولا غيرها منع للثانية من الاول ته او من تركيبه فاختلف البسيط
الاجزاء اصلا واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
جواب سؤال مقدر ته اى الطول والعرض والعمق ته
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي
اى ولا ادلة الاثبات والنفي كلاهما لا يخلو عن ضعف ته اى نفي الفلاسفة الجزء الذى لا يتجزى
ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى في هذه
اى في تركيب الجسم من الجزء الذى لا يتجزى والهيولى والصورة قريمى ومن اللطائف
المسئلة الى الوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
متعلق باثبات الهيولى ته عطف على قوله اثبات ته
مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة

٥
قوله من عدم انقسامها اى النقطة فانها نهاية الخط ونهاية الشئ لا يدخل في الشئ فلا تدخل النقطة في المحل
الياس

٥
قوله عدم انقسام المحل الذى حلت النقطة لانها عرض عندهم لا بد لها من محل لصدق التعريف على المحل فعلى هذا لا يكون ثبوت النقطة مستلزما للجزء المتنازع فيه كما ان الدليل لا يدل على ثبوت الجزء بل يدل على ثبوت النقطة
ملا الياس

٤
وهو الذى يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد وكحلول الدهن في اللبن والبياض في الجسم وكذا الروح في البدن محى الدين

٧
قوله واما الثانى والثالث الى قوله واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتالفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه من ان اجتماع اجزاء الجسم ليس بذاته وحاصل الثانى ان يقال ان غاية ما قلتم انهما متساويان في انقسامهما الى اجزاء غير متناهية العدد وليس بمحال وانما المحال استواء مقدارهما وهو غير لازم ورد هذا الاشكال في شرح المقاصد حيث قال اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم فقوله فلان الفلاسفة الى قوله ليس اجتماع الاجزاء اصلا جواب عن الاستدلال الثانى وقوله واما العظم والصغر عن الاستدلال الاول
قدق

٨
هذا جواب عن الاستدلال الثانى حاصله ان الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتالفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه من ان اجتماع الجسم ليس لذاته ملس

بل بتغيير ممتنع والله تعالى ليس بقادر على الممتنع وهو المطلوب ملا

اى الوجهية اذ النقطة هي نهاية الخط فلا توجد بالفعل في المحيط الكرة ولا في السطح المستوى ملا

منع للمقدمة الاولى من الثانى تم

دفع قوله قلنا دون قوله فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ملا

اى الخلاف في الاثبات والنفي بين المتكلمين والحكماء

مطلقا ادلة نفي الفلاسفة الجزء الذى لا يتجزى

السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) اصولها قيل السواد والبياض وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والقبض والحلاوة والعفوصة والدسومة والتفاهة ويتركب منها انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

المزاج فى الالوان والطعوم والروايح ملا س

٣ قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى تضعيفه لعدم الاحتياج اليه لخروج الصفات بكلمة ما اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث ملا الياس

٤ فيه بحث اذ صفات الله تعالى لا يصدق عليها تفسير العرض لا على راى المتكلمين اذ هى غير متحيزة لا بالذات ولا بالتبع ولا على راى الفلاسفة اذ هى غير ذاته تعالى عندهم محى الدين

٥ هذا عند المعتزلة على ما صرح به فى شرح التجريد وعند البعض جميع الالوان اصول بمعنى انه لا يتوقف وجود لون منها على التركيب وان حصل بعضها بالتركيب ايضا مهربادى

٦ قال صلاح الدين لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عن هذه القسمة لان الكلام فى الاكوان القائم بالموجود والوجود ليس قائما بالموجود بل بالماهية من حيث هى انتهى ملا الياس

٧ قوله وانواعها قال شيخ الاسلام اى الاصول وقال العصام اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى وقال الكمال انواع بسائطها تسعة انتهى قال شيخ الاسلام حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل اى الحرارة والبرودة والاعتدال فى اوائل ثلثة للقابل اى الكثافة واللطافة والاعتدال ملا س

٨ قوله والملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة حاصلة فى المعتدل منفعلة منها والعفوصة كيفية غير ملائمة جدا حاصلة فى الكثيف منفعلة من البرودة والحموضة والقبض كيفية متوسطة غير ملائمة جدا حاصلة فى الكثيف منفعلة منها ويفرق بينهما ان القبض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والحلاوة كيفية ملائمة جدا حاصلة فى

قال بعض الافاضل فى هذا المقام وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعا يستحيل القدم اى وكل الذى او كل شئ جاز عليه العدم يعنى الفناء وقوله عليه قطعا يستحيل القدم اى على ما جاز عليه العدم يمتنع القدم جزما من غير تردد وقد اشار المص الى قياس تركيبه هكذا العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم ينتج هذا القياس ان العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه واذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لان اصل الكلام فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فطوى المص الصغرى لفهمها من الاستدلال وذكر الكبرى بقوله وكل ما جاز عليه العدم والحاصل انك تثبت اولا حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه فتقول الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان الاعراض حادثة ثم تثبت حدوث الاجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للاعراض الحادثة فتقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليه القدم فينتج ان الاجرام حادثة ويستحيل عليها القدم واعلم ان لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم فى قوله زيد مقام ما انتقل ما كمنا * ما انفكت لا عدم قديم لاحنا فقوله زيد رد لقول الفلاسفة لا نسلم ثبوت زائد على الاجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الاجرام ودليل ثبوت الزائد الذى هو العرض المشاهد وقوله مقام بحذف الف ما للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجواز انه يقوم بنفسه اذا لم يتصف به الجرم ودليل انه لا يقوم بنفسه انه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلا وقوله ما انتقل بسكون اللام للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم انتقال العرض لجواز انه ينتقل من جرم الى جرم آخر ودليل انه لا ينتقل انه لو انتقل لكان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثانى قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلك وقوله ما كمنا رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجواز انه كمن فى الجرم فتكمن الحركة فى الجرم اذا سكن مثلا ودليل انه لا يكمن انه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل وقوله ما انفكت رد لقولهم لا نسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز ان ينفك عنه ودليل انه لا ينفك عنه انه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة مثلا لاستحالة ارتفاع النقيضين وقوله لا عدم قديم رد لقولهم لا نسلم حدوث العرض لجواز ان يكون قديما وينعدم ودليل ان القديم لا ينعدم ان القديم لا يكون وجوده الا واجبا فلا يقبل العدم وقوله لاحنا منحوت من قولنا لا حوادث لا اول لها وهو رد لقولهم لا نسلم ان ملازم الحادث حادث لجواز ان تكون الاعراض حوادث لا اول لها فيكون ملازمها قديما ودليل انه لا حوادث لا اول لها انه حيث كانت حوادث لزم ان يكون لها اول فيلزم

متممه ٢٥ من معلوم انه قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم تكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما على ما سيأتى لهذا زيادة تحقيق رمضان افندى

٨
قوله الحركة كونان يعنى الحركة عبارة عن مجموع الكونين المتعاقبين قال شيخ الاسلام يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث يلزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزء من الحركة والسكون معا وهو باطل فالاوجه ما فى المواقف والمقاصد وغيرهما ان الحركة كون اول فى حيز ثان والسكون كون ثان فى حيز اول بناء على ما ذهب اليه المتكلمون من تجدد الاكوان وتشخصها بحسب الآنات ولو عبر بالحيز بدل المكان لكان احسن ليشمل الجوهر الفرد اذ المكان اخص من الحيز قوله فى مكان واحد فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول بالنسبة الى حيز ثان فى حيز ثان ملا الياس

٩
قوله فان قيل لم لا يجوز الخ حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز لكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر فى الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون فى ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر اصلا لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولهم ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا تكون المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان رمضان

١٠
قوله كما لا يكون الخ مشعر بان توهم السكون فيه ابعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس اذ لا يحصل كونان فى آنين فى حيز واحد ولا متحركا اولم يكن فى ذلك الحيز بعد ان كان فى حيز آخر ملا الياس

١١
قوله لما فيه من تسليم المدعى قال شيخ الاسلام اى وهو الحدوث وقال الكمال هو حدوث الجسم والجوهر وقال القرمى وهو حدوث الاعيان لانه ذكر فى المنع ان الحدوث ومنع كونه مسبوقا بكون آخر ملا الياس

على قولهم حوادث لا اول لها التناقض وقد ابطله برهان القطع والتطبيق وهو مبسوط فى غير هذا المحل وهذه المطالب السبعة لا يعرفها الا الراسخون فى العلم قال السنوسى وبها ينجو المكلف من ابواب جهنم السبعة

تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجورى رحمه الله



بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجواهر لا يخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى

٤
قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون الاستناد اليه بطريق الايجاب بالقصد والاختيار فاجاب بما ترى وقيل تعليل لمعلول محذوف تقديره ان يقال لم لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار فقلنا لا يجوز ان يكون كذلك لان الصادر الخ ملا الياس

٥
نا بالقصد والاختيار لان فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والارادة وكلما كان كذلك فهو مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير حادث بالضرورة ملا الياس

٦
قوله فيكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالقصد الى ايجاده والقصد انما يكون حال عدمه او حدوثه لا حال وجوده لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل ومنع الآمدى وقال لم لا يجوز ان لا يكون السبق ذاتيا لا زمانيا الخ

٦
قوله بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود ودفع انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والحق ان المقصود اى ايجاد الموجود بوجود حاصل

٧
قوله ضرورة امتناع الخ قال قره كمال اى علة التامة لان الاثر الناشئ عن شئ دون قصد واختيار من ذلك الشئ لا يكون الا والاول علة لوجود الثانى وحينئذ فما دام الاول موجودا فالثانى موجود لا يمكن تخلفه عنه ابدا فثبت ان القدم ينافى العدم ملا الياس

٧
فيه انه ان اراد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان اراد العلة التامة يرد ان يقال لم لا يجوز ان يشترط الاستناد الى الموجب القديم بامر عدمى كعدم حادث مثلا شهرابادى

٧
اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى

تعددت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهي جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكره لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض

الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه وقد يقال ان تسبق فرد منها على فرد الى غير النهاية وكو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد ان ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم ح حدوث المطلق ويتم المطلوب ملا الياس

٣

قوله والازلية تنافيها اي في المسبوقية بالغير المستلزم للمسبوقية للعدم لان الازلية تقتضي عدم الاولية والمسبوقية بالعدم تقتضي الاولية بروعي

٤

قوله فهي جائز الزوال فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا اي جوازا او وقوعا وبه يتم المقصود خيالي

٥

قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فاذا كان قابلا للحركة جاز زوال السكون اذ هو جوهر متماثل في الحقيقة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من نوعه ولما حركت البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون وهذا بتمامه جار في حدوث الحركة ايضا ملا الياس

٦

قوله وههنا اي في مقام الاستدلال على حدوث العالم وقيل في دليل حدوث الاعيان والاعراض قال شيخ الاسلام نشأ اولها من قوله والاعيان اجسام وجواهر وثانيها من قوله اما الاعراض وثالثها من قوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ورابعها من قوله في اثبات صغرى القياس فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وقد بينها واجاب عن كل واحد منها بما يحصل الغرض فجزاه الله تعالى خيرا وتحصل السؤال في الثالث انا لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف والحال ان الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية الحادثة



كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان

او نستمر وجوده في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي والازلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات لانها مسبوقة بالعدم والدوام لوجوده فلا يلزم من ثبوت الجسم في الازل ثبوت الحادث فيه قرمي

٢

قوله بل هو عبارة عن عدم اي بالذات وبالزمان كالتفسير الثاني ويمكن ان يحمل الاول على القدم الذاتي وهو الظاهر قبيل الازلية عبارة عن عدم البداية والابدية عبارة عن عدم النهاية والسرمدية عبارة عنهما ملا س

٣

سند لمنع بطلان اللازم وجه جواب سؤال مقدر تقدير لو كان الازل عبارة الى آخر ما مر

٤

قوله وهذا هو مذهب سند لمنع بطلان اللازم اي لا نسلم انها باطلة كيف وهذا هو مذهب الفلاسفة اشارة الى التفسير ازلية الحركة فقط لا الى التفسيرين للازلية المطلقة والحاصل منع لزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحوادث في الازل حاصله انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة في حيز المنع اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان اريد ثبوت الحادث الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة واستحالة اللازم ممنوع ملا س

٥

تلخيصه ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون الشيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله ملا الياس

٦

قوله الرابع انه قال القرمي منشأ هذا قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو يعني لو سلمنا ان دليلكم يقتضي امتناع خلو الاعيان عن الحركة او السكون لكن عندنا ما ينافيه وهو انه لو لم يكن عين ما خالية عن الحركة او السكون لزم ان يكون كل عين في حيز لما ذكر في تعريف الحركة والسكون فيلزم ان لا تتناهى الاجسام لكن الدليل القاطع قائم على تناهي الاجسام

ان المحدث لابدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر خلافه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية

---

الوجود هو ممنوع بان ذلك بالنسبة الى الوجود المنفصل مسلم واما بالنسبة الى وجود الذات فممنوع وان لو فسر فيه بان القدرة فاضية بان الايجاد مطلقا مسبوق بالوجود وتعدا وذهب الحكماء الى ان حقيقته هي عين الوجود وهذا المقام يحتمل تحقيق الكلام فيه

ملا الياس

(٢) قوله فلم يصلح قال القريمي اذ لو كان هذا لزم اما الدور او التسلسل وكلاهما باطلان اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات لو كان ممكنا لزم ان يكون له مبدأ ضرورة امتناع الترجيح بلا مرجح فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يعود الى الاول وهو الدور او ترتب الى غير النهاية وهو التسلسل فثبت وجود المبدأ العالم وهو المطلوب

ملا الياس

(٣) اي لم تكن الممكنات مبدأ للعالم لانه اما ان يكون نفس الجملة او بعضا منها وعلى الاول يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وعلى الثاني علة لنفسه ولعلله مهرابادي

(٣) لان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فينتهي الموجودات الى الواجب فينقطع التسلسل محي الدين

(٤) وفي شرح المقاصد الى ابطال الدور والتسلسل ولعله ترك ههنا ذكر الدور اكتفاء باحد القرينين من الاخر لظهور جريان الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما ذكرنا في شرح المطالع مهرابادي وقال فيه وكل دور تسلسل في المعنى ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيظن من لا خبرة له تقصير المقتصر

(٥) فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة لمجموع ممكنات اجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه فان المجموع من حيث المجموع عين كل واحد او قلت لم لا و اما في الحقيقة فلا ملا الياس

(٦) والتقييد بالاخير للايضاح والا فبرهان التطبيق غير مخصوص بذلك ملا الياس



(٦) نهمنه يجري على نعيم الجنان ايضا فيلزم تناهيه لانا نقول برهان التطبيق انما يجري بالنظر الى الموجود في جانب الماضي وعدم تناهي نعيم الجنان بالنظر الى الاستقبال فلا يتحقق منه السلسلة قريمي فاطلب التوفيق بين هذه الحاشية وذلك الشرح فانه مما استشكل على

فتاح

(١١) قوله جملة اي على سبيل التصاعد اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلول فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة متسلسلة

هذا المعلول الاخير والجملة الاولى هي المفروضة منه الى غير النهاية والجملة الثانية هي المفروضة مما قبل هذا بواحد مثلا كذلك فالجملتان انما تفرضان من سلسلة واحدة ولا تكون في الخارج الا سلسلة واحدة والا لا يتصور التناهي ولا يتم البرهان وفي حاشية العصندي اشارة الى هذا فراجع وتامل تجد الصواب وتصل المرام فرجه

قوله ومن مشهور الادلة اي ادلة بطلان التسلسل واثبات الصانع او لبطلان التسلسل وجهان احدهما هذا والآخر قوله لو ترتب سلسلة الممكنات

ملا الياس

(١٠) قوله برهان التطبيق وهو ما يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلول آخر لا نهاية لعلله او من جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لا نهاية لمعلولاته او من الجانبين معا ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر قال احمد للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي الافراد مالا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب المعلول او من جانب العلة فيجعل ذلك حينئذ مقدمة لاثبات الواجب وفي ذلك برهان التطبيق خاصة ملا الياس

(٧٥) فواجب له الوجود والقدم كذا بقاء لا يشاب بالعدم

قوله الوجود اي الذاتي بمعنى ان وجوده لذاته لا لعلة اي ان الغير ليس مؤثرا في وجوده تعالى وليس المراد ان الذات اثرت في نفسها اذ لا يقوله عاقل وانما ضاق عليهم التعبير وثمرة القيد تظهر في المحترز واما الوجود غير الذاتي كوجودنا فهو بفعله تعالى وبعضهم لا يشاهد لغيره وجودا وهذا يسمى عندهم وحدة الوجود واعلم ان الوجود صفة نفسية وانما نسبت للنفس اي الذات لانها لا تتعقل الا بها فلا تتعقل نفس الا بوجودها والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كان يقال الوجود صفة الله تعالى فقولنا صفة كالجنس وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء وقولنا يدل الوصف بها على نفس الذات معناه انها لا تدل على شيء زائد على الذات فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات ويخرج بذلك المعاني لانها تدل على معنى زائد على الذات وكذلك المعنوية فانها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة الباجوري اختصارا

قوله فواجب له اي اذا اردت معرفة ما يجب له تعالى فاقول لك واجب له فالفاء فاء الفصيحة والضمير المجرور عائد عليه تعالى وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلثة اقسام الهيات وهي المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالاله ونبويات وهي المسائل التي يبحث فيها عما يتعلق بالانبياء وسمعيات وهي المسائل التي لا تتعلق احكامها الا من السمع وقد شرع في تفصيل ذلك مقدما الالهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى وما يتعلق به مقدم على غيره وبدأ بالواجب لشرفه وانما قدم منه الوجود لانه كالاصل وما عداه كالفرع لان الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز ما يجوز في حقه تعالى لا يعقل الا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى ثم ان المص قدم الخبر للاهتمام لان المقصود الحكم بالوجوب وقد يقال ؟ ومعنى كونه تعالى واجب الوجود انه لا يجوز عليه العدم فلا يقبل العدم لا ازلا ولا ابدا والدليل على وجوب الوجود له تعالى ان تقول الله يجب افتقار العالم اليه وكل من وجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود ينتج الله واجب الوجود ودليل الصغرى ما تقدم من ان العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ودليل الكبرى انه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر الى محدث ويفتقر محدثه الى محدث فان رجع الامر الى الاول مباشرة او بواسطة فالدور لانه دار الامر ورجع الى مبدئه وان تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فالتسلسل لانه تسلسل الامر وتتابع وكل من الدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو افتقاره الى محدث محال فما ادى اليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال واذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية وانما كان الدور مستحيلا لانه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا ان زيدا اوجد عمرا وان عمرا اوجد زيدا لزم ان زيدا متقدم على نفسه متاخر عنها وان عمرا كذلك وانما كان التسلسل مستحيلا لادلة اقامها المتكلمون اجلها برهان التطبيق وتقريره انك لو فرضت سلسلتين

وجعلت احدهما من الآن الى ما لانهاية له والاخرى من الطوفان الى ما لانهاية له وطبقت بينهما بان قابلت بين افرادهما من اولهما فكلما طرحت من الآنية واحدا طرحت في مقابلته من الطوفانية واحداً وهكذا فلا يخلو اما ان يفرغا معا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض وان لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل وان فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية ايضا كذلك لانها انما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان الى الآن ومن المعلوم ان الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويتعلق به مباحث تطلب من المطولات تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

فانظر الى نفسك ثم انتقل ۞ للعالم العلوي ثم السفلي

اي في احوال ذاتك فالى بمعنى في لان انظر بمعنى تفكر وهو يتعدى بفي والمراد من النفس الذات لا الروح لانه لا اطلاع لنا عليها والكلام على تقدير مضاف كما قدرناه لان النظر في احوالها ابدع من النظر في الذات من حيث هي ذات والمراد باحوالها ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضي وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وكفر وايمان ولذة والم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس فتكون حادثة وهي قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلك دليل الافتقار الى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته وحاصله ان تقول نفسي ملزومة لصفات حادثة وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون اي وفي انفسكم آيات ودلائل اتتركون التفكر فيها فلا تبصرون اي لا ينبغي ترك النظر فيها وقال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية والانسان آدم والسلالة الطينية فهي قطعة من عموم تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري

فكل من كلف شرعا وجبا ۞ عليه ان يعرف ما قد وجبا

لله والجائز والممتنعا ۞ ومثل ذا لرسله فاستمعا

والتقدير اذا اردت بيان علم اصول الدين فاقول لك كل من كلف ؟ اي كل فرد من افراد المكلفين من الانس والجن ذكرا كان او انثى ولو من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى ياجوج وماجوج دون الملائكة ولو قلنا بانهم مكلفون لان الخلاف في تكليفهم انما هو بالنسبة الى غير معرفة الله تعالى فانها جبلية لهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الانس والجن ولذلك قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة ثم قال واولو العلم فلم يطلق الامر كما اطلقه في الملائكة ثم ان التكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الاول وهو الراجح يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والاباحة اذ لا الزام فيها وعلى الثاني يشمل ما عدا الاباحة اذ لا طلب فيها فالاباحة ليست تكليفية عليهما فان قيل كيف هذا مع قولهم الاحكام الشرعية عشرة خمسة وضعية وهي خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا وخمسة تكليفية وهي الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اجيب بان ذلك تغليب او ان معنى كونها تكليفية انها لا تتعلق الا بالمكلف كما صرحوا به في اصول الفقه من ان افعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة لان المباح هو الذي لا اثم في فعله ولا في تركه ولا ينفي الشيء الا حيث صح ثبوته وشروط التكليف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس وهذا في الانس واما الجن فهم مكلفون من اصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ قوله شرعا ؟ لان المقصود ان المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وهذا مذهب الاشاعرة وذهبت المعتزلة الى ان الاحكام كلها تثبت بالعقل ؟ ومذهب الماتريدية كما نقله المص في شرحه عنهم ان وجوب المعرفة بالعقل بمعنى انه لو لم يرد به الشرع لادركه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة والحق ان العقل لا يستقل بشيء اصلا فتلخص ان المذاهب ثلاثة مذهب الاشاعرة وهو ان الاحكام كلها تثبت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو ان وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الاحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو ان الاحكام كلها تثبت بالعقل وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة بثبوت الاحكام بالعقل فاحرص عليه قوله ما قد وجبا لله اي جميع ما وجب لله لان ما من صيغ العموم لكن ما قامت الادلة العقلية عليه او النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني تفصيلا وما قامت الادلة العقلية او النقلية عليه اجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني اجمالا وكذا يقال في المستحيل وفي البيت التضمين المتقدم والالف في وجبا للاطلاق فلا ابطاء في كلامه وان قلنا ان هذه المقدمة من مشطور الرجز كما تقدم في نظيره لان الوجوب الاول بالشرع والثاني بالعقل غالبا وانما قلنا غالبا لان الصفات على ثلاثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا تتوقف المعجزة عليه



النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يوجد فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

وقد سبق في بحث الجزء الذي لا يتجزى ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي وقد اورد في شرح المقاصد ان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي واورد عليه النقض بمراتب الاعداد فهو بادي

قوله فقد وجد بان وجد في الجملة الاولى فرد لا يكون في الجملة الثانية شيء في مقابلته لزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية ملاس

لا خفاء في ان انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وهي انقطاع احدهما عين انقطاع الآخر والسلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية ملا الياس

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم انقطاعها بان وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية لعدم الطرف وعدم تناهي الجملتين لا لتناهي الثانية ثم رايت هذا المنع مصرحا به في شرح الصحائف للسيد السمرقندي نقلا عن الامام فلله الحمد على الموافقة حسن الكدالي

كانه قيل ما ذكرتم من التطبيق لابطال التسلسل منقوض بالاعداد والمعلومات والمقدورات لان ذلك التسلسل ايضا يجري فيها بالاتفاق مع لا يجري التطبيق فاجاب بان التطبيق الذي نحن بصدده لابطال التسلسل انما يكون فيما ؟ ملاس

سواء كان مجتمع الوجود بلا ترتب كالنفوس الناطقة او مع الترتب كالعلل والمعلولات او غير مجتمع كالحركات الفلكية قال شيخ الاسلام اي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك انتهى واما ما لا يجري فيه التطبيق من الاعداد انما هو باعتبار الوهم ملاس

اي منسوب الى الوهم وهو الخاطر القلبي في القاموس الوهم خطرات القلب وما لا يجري فيه التطبيق من نحو الاعداد انما هو باعتبار الوهم

فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيين هذا اثبات الواجب ملا

فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع قرمي

فلا يحتاج الى برهان التطبيق وانقطاع الوهم عدم ملاحظة ضروري اذ الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا ملاس

هذه العبارة مبنية على ما تقرر من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وان وجود كل منهما متضمن صحة الآخر

ذات واحد والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان اراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا التعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع ضدان اولا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود

او بان يحصل احدهما دون الآخر واللازم على الاول محال لان ارتفاع الضدين وعجز كل المنافي للالوهية وعلى الثاني فعجز احدهما لازم على كل من التقديرين ولعل اقتصار الشارح عليه لذلك ملا الياس

قال العصام عجز احدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة الشيء يستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل منهما ينتفي مراد الآخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال انتهى ملاس

قوله لما فيه من شائبة الاحتياج اي ولانه يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل على الاله قطعا فان قيل اذا عدم حصول المراد عجزا لزم المعتزلة ان يقولوا بالعجز في حق الباري تعالى وتقدس لقولهم بان طاعة الفاسق مراده له تعالى ولا تحصل اجيب بان المشيئة عندهم نوعان مشيئة قطعية يسمونها مشيئة قسر والجاء وليست متعلقة بطاعة الفاسق والعجز هو التخلف عنها ومشيئة تفويض مثل ان يقول لعبدك افعل كذا ولا اجبرك عليه وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلف عنها حاشيه ملا الياس

قوله لامكان التمانع يصح ان يكون قوله المستلزم نعتا للتمانع او نعتا للامكان وعلى كل منهما فهو اشارة الى بيان بطلان اللازم ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركب من شرطية متصلة وحملية فيقال لو امكن التعدد لامكن التمانع وامكان التمانع محال فامكان التعدد محال اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم وهو امكان التمانع اي استحالته فيقرر على الاول بان التمانع يستلزم اجتماع الضدين وارتفاعهما او عجز الاله وكل منها محال وعلى الثاني بان امكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين وارتفاعهما او العجز الثاني للالوهية وملزوم المحال محال قال شيخ الاسلام فالتمانع ملزوم للمحال وملزوم المحال محال فالتمانع محال ملاس



منه ٦ تمانع دفعه بقوله لان جواز الاتفاق لا يمنع امكان التمانع اللازم من تعدد الالهة كما بينا وبه يثبت ما ادعينا من التوحيد وهذه حجة قطعية وان كان ما اشير في الآية المذكورة اقناعية فتأمل ملاس

١٢ قيل هي حجة اقناعية ونحن على انه قطعية لليقين لانه لو امكن الهان فاما ان يتمانعا ويريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصلا فيجتمع الضدان وهو محال او لا يحصلا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم عجز احدهما والعجز من صفات الممكنات والمحدثات او يتوافقا فحصول شيء ما في العالم بمجموع القدرتين وهو محال للزوم نقصان كل منهما مع انه من سمة الحدوث او بكل منهما وهو محال للزوم توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد وهو باطل للزوم العبث او باحدهما وهو محال للزوم ترجيح بلا مرجح قدقي

١٢ قوله حجة اقناعية اي منطوق هذه الآية حجة اقناعية مع اشارة الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع ومن جهة انه خبر الرسول ايضا زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما او كل منها والكل باطل كما سيأتي منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه صلاح الدين

١٢ فيه اشكال لانه القائم مقام التوحيد فان الظن لا يغني من الحق شيئا لان الايمان لا يصح الا باعتقاد توحد الصانع قطعا ويقينا فيكون مقام البرهان لا مقام الخطاب اعني كيف يبقى حجة اقناعية محي الدين

١٢ قوله حجة اقناعية رده شيخنا في قصد السبيل قال الفاضل احمد يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على ما تقرر وفيه تأمل قال الكستلي يفيد اقناعا للمسترشد وان لم يفد افحاما للمعاند قال البردعي ليست حجة قطعية بالنسبة الى العقل وكذا الملازمة ليست عقلية ملا الياس

٥٥ قوله والمشهور ح والحاصل ان الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال تنفي كموما خمسة والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين واكثر وبحث في هذا بان الكم المتصل مداره على شيء ذي اجزاء ولا كذلك الصفات واجيب بانهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب والكم المنفصل في الصفات وهو ان يكون لغير الله صفة تشبه صفاته تعالى كان يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى او ارادة تخصص الشيء ببعض الممكنات او علم محيط بجميع الاشياء وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو ان يكون لغير الله فعل من الافعال على وجه الايجاد وانما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وهذا الكم منفي بوحدانية الافعال وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بان اقداره عليها من الله تعالى وبعضهم كفرهم وجعل المجوس اسعد حالا منهم اذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء اثبتوا ما لا حصر له لكن الراجح عدم كفرهم واما الكم المتصل في الافعال فان صورناه بتعدد الافعال فهو ثابت لا يصح نفيه لان افعاله كثيرة من خلق ورزق واحياء واماتة الى غير ذلك وان صورناه بمشاركة غير الله له في فعل من الافعال فهي منفي ايضا بوحدانية الافعال ودليل الوحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيها انه لو تعدد الاله كان يكون هناك الهان لما وجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم باطل لانه موجود بالمشاهدة فما ادى اليه وهو التعدد باطل واذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب وانما لزم من التعدد كان يكون هناك الهان عدم وجود شيء من العالم لانهما اما ان يتفقا واما ان يختلفا فان اتفقا فلا جائز ان يوجداه معا لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده احدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا جائز ان يوجد احدهما البعض والآخر البعض للزوم عجزهما حينئذ لانه لما تعلقت قدرة احدهما بالبعض سد على الآخر طرق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته وهذا عجز وهذا يسمى برهان التوارد لما فيه من توارد هما على شيء وان اختلفا بان اراد احدهما ايجاد العالم والآخر اعدامه فلا جائز ان ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين ولا جائز ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما وحكي عن ابن رشد انه اذا نفذ مراد احدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما فبطل ما ادى اليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت ان الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط بل المحال جنس الآلهة غير الله والا في الآية اسم بمعنى غير وليست اداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا فيقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته ويبتني على ذلك ان الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من انها حجة اقناعية اي يقنع بها الخصم مع كون التلازم فيها ليس عقليا على هذا لانه

بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية
والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم
التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل
مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول
فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد
تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

٣
هذا امر نوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص اعني هو النظام سجاعي

٤
قوله وان اريد؟ واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل
الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفي على كثير من العلماء وذهب
جم غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء
القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة
الابهام عن دعوى وايضاح وجه الدلالة وانكشافها
تماما ثم انه لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين
السابقين وكون اللازم غير منتف على التقدير الآخر اراد ان
يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم
التكون لا يكون قطعية ابن عرس

٥
هذا جواب الاعتراض حاصله ان الحصر ممنوع لجواز ان يراد امر
ثالث وهو ان يعدم العالم ابتداء كما بين الشارح بقوله بمعنى
عدم تكونهما؟ محي الدين

٦
لا بمعنى انه لو فرض الصانعان لم تتكون السماء والارض قال
شيخ الاسلام بيان لقطعية الملازمة ملاس

٧
قوله لا يستلزم الا عدم؟ قال يوسف الاصم وفيه بحث لان
السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء
المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم
انتفاء المصنوع وهو صحيح ملاس

٨
يعني ان عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع
لوجود صانع آخر ولهذا الوجه منع الملازمة ايضا ملاس

٩
قال القريمي اى على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم تكونهما بيانه
انه لو كان المراد بالفساد عدم التكون يكون معنى الآية لو كان فيهما
آلهة الا الله لم يتكون شيء من السماء والارض وان اريد بعدم التكون
عدم التكون بالفعل منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه على تقدير تعدد الآلهة



ودلالة على تعين الزمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير
متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد
الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
بمغايرة المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله تعالى
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم
يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت

القدم آ قول الشيخ على المص رحمه الله حيث اقتصر اولا
السائل غاية الاقتصار فلا يليق بحاله هذا التطويل بابردي

٤
قوله بما علم التزاما اى من لفظة الله في قوله المحدث للعالم هو الله
وهو موضوع للذات الواجب الوجود اسم لها وتلك الذات
لا يكون الا قديما قال في شرح المقاصد وفيه بحث اذ اللزوم الخارجي
مسلم لكن اللزوم الذهني المعتبر في الالتزام غير مسلم ملاس

٥
على ما هو معنى القدم عندهم وصح جعل القدم ههنا على معنى ما
لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ولعل منشأ توهم ترادف
الواجب والقديم ملاحظة هذا المعنى تمهر

٦
قوله للقطع بمغايرة؟ قال شيخ الاسلام اذ مفهوم الواجب شيء يكون
وجوده من ذاته ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده وقال بعض الفضلاء
ومفهوم الواجب ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر فتغايرا ملاس

٧
اى البحث في انهما متساويان في الصدق ام لا حتى ذهب بعضهم الى
ان القديم اعم وان كان عند الجمهور متساويان في الصدق فلا يكون
الكلام بالترادف صادقا وقد ما المتكلمين يريدون بالترادف التساوي
قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة بابردي

٨
والمراد بالقدم في حقه تعالى القدم الذاتي وهو عدم افتتاح الوجود
وان شئت قلت هو عدم الاولية للوجود واما القدم في حقنا فالمراد به
الزماني وهو طول المدة وضبط بسنة حتى اذا قال كل من كان من عبيدي
قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل في حقه تعالى وكذلك
القدم الاضافي كقدم الاب بالنسبة للابن فتحصل من هذه ان القدم ثلثة
اقسام ذاتي وزماني واضافي دليل القدم انه لو لم يكن قديما لكان
حادثا اذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث
لافتقر محدثه الى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور والتسلسل وكل
منهما محال فما ادى اليه وهو كونه حادثا محال فما ادى اليه وهو عدم كونه قديما
محال واذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب
واعلم ان لهم في القديم والازلي ثلثة اقوال الاول ان القديم هو الموجود
الذي لا ابتداء لوجوده والازلي ما لا اول له عدميا او وجوديا فكل قديم ازلي

باقية لذاتها والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان
كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي
الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي
والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد الاسلامية وسيأتي
لهذا زيادة تحقيق (الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب
تنزيه الله تعالى عنها هذا وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

ان الايراد من اصله مدفوع بان وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا في الازل والا لوجدنا في الازل وهو محال قال العلامة اليوسي وهو ظاهر لكن قال العلامة الامير ولك ان تقول لم يظهر لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال معتبر فالظاهر الجواب الاول؟ لا يقال اي فرق بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك فان كلا منهما واجب في الازل لانا نقول وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما لا يزال واما عدم المستحيل فواجب على الاطلاق تنبيه علم مما تقدم ان الله تعالى لا اول له ولا آخر وان عدمنا في الازل لا اول له وله آخر واما المخلوقات فلها اول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له اول ولا آخر له فكل منهما باق لكن شرعا لا عقلا لان العقل يجوز عدمهما فالاقسام اربعة باجوري

(١) اي والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل امر اعتباري لجواز ان يوصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم قيام العرض بالعرض
ح م

(٢) قال شيخ الاسلام اي وانتم لا تقولون به اذ هو مذهب فلسفي اكثر العقلاء على خلافه وقال بعض الفضلاء وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء ان تحيزه تابع لتحيز غيره والصفة لا تحيز لها بذاتها حتى يكون تحيز غيره بتبعيته وقال بعض المحققين وانما قال قيام المعنى بالمعنى ولم يقل قيام العرض بالعرض لئلا يلزم كون الصفات متحيزة بتحيز واجب الوجود اذ لا نعني الا ذلك والله تعالى منزه عنه قيل وفيه بحث فان الصفات على تقدير كونها واجبة الوجود لذواتها تكون قائمة بذواتها ولا تكون معاني
ملا الياس

(٣) قوله هو نفس؟ اي البقاء ليس امرا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى اذا كان بقاء الشيء معنى زائدا
ملا الياس

(٤) قوله وهذا الكلام اي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير مع الصفات في غاية الصعوبة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة



(٢) قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر واياما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب رمضان افندي

(١١) قوله لان بداهة؟ قال شيخ الاسلام اعترض بانه يفهم ان اتصاف محدث العالم بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك واجيب بان معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه ان يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا على تصور الطرفين قال صلاح الدين فلعله اراد بالبداهة الالتزام والانتاج وان كان المقصود كسبيا ملا الياس

(١٣) قوله وبعضها؟ اي الصفات واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بدليل عقلي وهو ما يتوقف عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا يتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث وهو ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح ان دليلها عقلي وانما قدم الواجب لشرفه واخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت اشرف منه ووسط الجائز لان فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب
باجوري

(١٣) اي كالسمع والبصر وشمول القدرة وشمول الارادة وازليتها وازلية الحيوة قال الكمال واعادة الضمير في عليها وفيها مؤنثا نظرا الى المعنى وهو ان البعض صفات انتهى فالحاصل الضمير راجع الى البعض وانما انث باعتبار الصفة قال القريمي كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقول ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو توقفت ثبوت الصفات عليه يلزم الدور فاجاب بقوله وبعضها؟ حاصله ان تلك الصفات مما لا يتوقف؟
ملا الياس

(١٥) قال شيخ الاسلام فان ثبوت الشرع اي علمنا بثبوته بوجود الباري وانه متكلم بالامر والنهي والخبر فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى قال قره كمال والحق ان توقف الشرع على كلامه تعالى ممنوع كما يأتي ان شاء الله
ملا الياس

(٨) قوله وفيه اي فيما ذهب اليه الفلاسفة رفض لكثير من القواعد الكلامية التي عليها اهل الحق من كون الصانع فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات ومنها ان القديم الزماني يمتنع استناده الى المختار ومنها انه ان لم يكن شيء من معلولات الفاعل المختار قديما يمتنع القدم وغير ذلك حاشية الياس

(٨) قوله وفيه رفض؟ لان القول بان صفات الله ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه
رمضان

(٩) قوله السميع ويدرك حس حركة النملة في بهم الظلمات ويسمع مناجات المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان
ح م

(١٠) قوله الشائي المريد وهما مترادفان بان مفهومهما من له المشيئة والارادة وكان ايرادهما التبرك بقوله تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد قرجه

(١٢) قوله يجب؟ يعني ان الاضداد كلها نقائص يجب تنزيهه عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لا صحة لهما احدهما ان الموت والعجز؟ اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هو عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعداد لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن المتضادة كلها قره كمال

(١٤) قوله كالتوحيد اي كما ان التوحيد يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد ملا الياس

(١٤) كالتوحيد اي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور جوابه ان غاية استلزام الوجوب للوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور رمضان

(١٤) والتوحيد لما لم يتوقف على صحة بعثة الرسل وانزال الكتب صح الاستدلال فيه بالنقل قاضي بيضاوي
وكون التوحيد مما يصح اثباته بالسمع وان اشتهر بين المتكلمين الا انه لا يخلو عن اشكال وهو ان حجية السمع يتوقف موقوفة على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة موقوفة على كون المرسل واجب الوجود وهو يتوقف

على ثبوت كونه واحدا اذ التعدد يستلزم الامكان كما بين فى موضعه فظهر ان حجية السمع موقوفة على الوحدانية فلو توقف الوحدانية ايضا على السمع لزم الدور فالاحكام التى يستدل عليها بالنص هى التى لا يتوقف النص على ثبوتها فالتوحيد ليس من تلك الاحكام فلا يستدل بالنص على ثبوته والحاصل ان الاحكام على ثلثة اقسام قسم يتوقف عليه بعثة الرسل وانزال الكتب كوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وارادته وحياته وهذا القسم لا يمكن اثباته الا بدليل عقلى لا نقلى والا لزم الدور وقسم يتوقف معرفته على السماع من الانبياء كتفاصيل المعاد من كيفية الثواب والعقاب وكبعض صفات الله تعالى من السمع والبصر وقسم يمكن اثباته بالعقل والنقل كالتوحيد والاحكام الشرعية عند القائلين بالحسن العقلى قدس رحمه الله

قوله وان انتفاء الاجسام هذا نقض اجمالى للدليل الذى اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعند بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان فى تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما فى كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما فى التميز كما فى المتن حاشية سلكوتى وكفوى

قوله وبهذا اى وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما تختلفان بالاضافة والعوارض ملاس

قوله اختصاص الناعت بالمنعوت اى اختصاص المعنى بالشئ على وجه يقتضى ان يكون ذلك المعنى نعتا لذلك الشئ على ما سبق بيانه كما فى السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصا يقتضى ان يكون السواد نعتا للجسم وكما فى العلم الحادث فانه معنى غير متحيز بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضى ان يكون العلم نعتا له عرس

قوله كما فى اوصاف البارى تعالى لانفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليست التبعية فى التحيز بل اختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا اعرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه عصام



ثبوت الشرع عليه هذا (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هناك شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطوء بل حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء

جواب ما يقال لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد فالجواب ان معناه نفى نسبة الوجود لا نفى الوجود نفسه ملا الياس

جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه واجاب بان معناه الوجود المقيد ونفى المقيد لا ينافى اثبات اصل الوجود قدقى

اى الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء وبالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الثانى عين البقاء لا البقاء الزائد على الوجود ملاس

قال شيخ الاسلام فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فتفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد لتخلفه فى اوصاف البارى تعالى وقد دفع بان التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض واوصافه تعالى ليست اعراضا وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض بحرابادى

قوله وان انتفاء الخ اشارة الى تزييف مذهب من قال امتناع بقاء الاعراض حيث قال ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه متجدد وتجدد الامثال بانه يتصور فى الاجسام بل فيها اقوى فالقائل بذلك ينبغى ان يقول بهذا ولا قائل به فلا يصح ان يقول بذلك فبطل ما ذهب اليه ملاس

قال شيخ الاسلام محاولة منه للقول بان العرض يبقى زمانين والحق خلافه فان العرض اضعف من الجسم لانه تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشئ لا يوصف وصف القوى به قرمى

كانه قيل فاذا انتفاء الاجسام ليس بابعد من ذلك فما تقول فى مشاهدة بقائها فاجاب وقال ومشاهدة بقائها وقيل الواو بمعنى مع ملاس

نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك من امارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع مجردا كان او متحيزا واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزهه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة

قيامه بالنفس وحدانية * منزها اوصافه سنية

معنى القيام بالنفس شيئان عدم افتقاره الى المحل وعدم افتقاره الى المخصص والدليل على عدم افتقاره الى المحل انه لو افتقر الى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني والمعنوية وهي واجبة القيام به تعالى للادلة الدالة على ذلك هذا خلف بفتح الخاء اي يستحق ان يرمى به خلف الظهر او بضمها اي كذب وباطل واذا بطل ذلك بطل ما ادى اليه وهو كونه صفة فبطل ما ادى اليه ايضا وهو افتقاره الى محل واذا ابطل افتقاره الى محل ثبت عدم افتقاره الى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره الى المخصص انه لو افتقر الى مخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتا وصفاتا تنبيه علم من ذلك انه مستغن عن المحل والمخصص معا واما صفاته فهي مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار الى الذات لما فيه من الابهام وقد اساء الفخر الادب حيث اطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة الى مخصص ومستغنية عن الذات التي تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة اليهما معا فالاقسام اربعة تحفة المريد للباجوري

لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء ومن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ بعض الجوهر على الواجب فيكون الجسم قسما من اقسام الجوهر لان الموجود لا في موضوع عندهم خمسة اقسام الجسم والعقل والنفس والهيولى والصورة ملا الياس

والفرق بين المحل والموضوع ان المحل اعم مطلقا من الموضوع لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقومه المحل والموضوع محل العرض لا للجوهر والحال ايضا اعم مطلقا من العرض لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وكذا المتحيز اعم من المتمكن كما يجيء في شرح قوله ولا متمكن ترجمه

قيل لا مرين احدهما عدم ورود الشرع والاخر دفع قول المجسمة والنصارى فانهم اطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوا به تارة التركيب وتارة معنى لا يليق



بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان والفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اي ذي حد ونهاية (ولا معدود) اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اي ذي ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

جواز اطلاق مرادفه او لازمه كالجواد بخلاف السخي وما يلازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقص ففي المدارك ان السخي من يأكل ويؤكل غيره والجواد من لا يأكل ويؤكل غيره فتراد فهما محال ايضا مهرابادي وعجم الدين

قوله وفيه نظر من وجهين احدهما ما قال شيخ الاسلام من حيث انا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات ومن حيث انا نمنع كون الاذن في لفظ اذنا من لازم اذ قد يوهم اطلاق اللازم نقصا فيمتنع الا ترى قوله تعالى خالق كل شيء يلزمه انه خالق القردة والخنازير ولا شك في المنع من اطلاقه وقد يمتنع ايضا كون الاذن في لفظ اذنا من مرادفه لاحتمال احد المترادفين نقصا دون الاخر انتهى قال قره كمال والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح اما اذا قصد فذلك كفر ملا الياس

قوله واحاطة الحدود كما في المضلعات قال الملازاده اراد بقوله او الحدود ما فوق الواحد اي حدين او اكثر فلا يخرج تشكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان شكلهما هيئة حاصلة من احاطة الحدين اعني السطحين في شكل نصف والخطين في شكل نصف الدائرة واما قال بالمقدار ولم يقل بالجسم ليتساوى شكل المسطحات كالدائرة والمثلث والمربع وشكل المجسمات كالكرة والمكعب انتهى واطال الفاضل الملا حسين الميبدي في شرح هداية الحكمة فراجعه ترجمه

لا يقال كونه ذي حد ونهاية لا يستلزم ان يكون محلا للكميات المتصلة لجواز ان يكون محلا للمقادير المتناهية لانا نقول قد قام البرهان على وجوب تناهي الابعاد فالاستلزام يقيني مهرابادي

لا يقال المنافي للوجوب هو الاحتياج الى الموجد لا الاحتياج الى الجزء ولو سلم ان مثله لا يسمى واجبا فانقطاع النزاع ممكن فلا يثبت الواجب لانا نقول الافتقار الى الجزء يستلزم الافتقار الى الموجد لان المستغني عن الموجد مستغن عن كل الموجود فليتأمل ملا الياس

اي صانع العالم لا يوصف بالمسؤول بما هو لان المسؤول

وتوابع المزاج والتركيب (ولا متمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون الصانع محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا والكل محال واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

قال العصام وانما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي رد على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان الاعلو وتقبيحا لتوهم حكمه حمل التمكن على الاقتداء فان نفيه كفر وقوله او متحقق ناظر الى مذهب افلاطون ومن تبعه وهو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ الاسلام اي موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي انتهى ملاس

٢ قال شيخ الاسلام بيان لمسمى المكان عند المتكلمين اذ المكان عندهم فراغ متوهم قال العصام قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمتحقق كالبعد ملا الياس

٣ قال شيخ الاسلام حاصله ان البعد عند القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو النوع الاول فقط وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن [illegible] البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه ملا الياس

٤ قال القرمي هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والتمكن متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلقا والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز لا متمكن ع ملاس

٥ قال شيخ الاسلام اي في جوهر الفرد فلا يلزم من نفي التمكن في حق الباري نفي التحيز كما لا يلزم ذلك في جوهر الفرد فلا يصح تفسير التمكن بما ذكره لان الجوهر الفرد متمكن ولا بعد قائما به ليصح نفوذه في بعد آخر ملاس

٦ حاصل هذا الجواب ان يقال ان سؤالكم بهذا انما يرد علينا ان لو كان الحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان ...



١٠ اعترض عليه بان الذين الحق على نفي التحيز والجهة فما بال العقلاء انه تقرر عندهم مع اختلاف اديانهم وآرائهم التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء واجيب بانه لما كان التنزه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصطلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزه المطلق عن شيء هو من سمات الحدوث ليس كمثله شيء وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار حاشية قرمي

١١ قيل ان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود وجود البتة فالصلاح الدين كسماء الدنيا بالنسبة الينا فانه مكان بالنسبة الينا لا بالنسبة الى فلك الافلاك قال شيخ الاسلام اي كما في الدار دارين فان ٢ علو بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالاضافة الى ما فوقها ملاس

١٢ اي عند المتكلمين لا وجود له بل هو موهوم محض مركب من الآنات الموهومة لا من اجزاء موجودة والآن عندهم جزء موهوم لموهوم آخر هو الزمان ع ملاس

١٣ قوله عن مقدار الحركة اي الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم قال ميرك لانه لقبوله الزيادة والنقصان كم لا يقبل القسمة لذاته وليس منفصلا والا لتركب من الوحدات الغير المنقسمة وهو اي الزمان مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وقد ابطلناه بل يكون الزمان مقدارا لهيئة وحينئذ اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار والا لكان الحادث الموجود يوم الطوفان موجودا مع الحوادث الموجودة في الحال وذلك بين البطلان وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة والا لزم تحقق الشيء بدون مقداره فهو اي الزمان مقدار لهيئة غير قارة فكل هيئة غير قارة فهي حركة فان الحركة هي الهيئة التي يمتنع ثبوتها بذاتها فالزمان مقدار الحركة ورد هذه الادلة شيخ الاسلام في لوامع الافكار ٩ حاشية ملا الياس

الحركة والله منزه عن ذلك * واعلم ان ما ذكره من التنزيهات

بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في

ذلك قضاء لحق الواجب تعالى في باب التنزيه وردا على

المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ

وجه واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم

بطريق الالتزام * ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي

وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان

على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض

بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره

ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من

ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف

بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص و

الحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات

والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام

فيكون اختصاص الواجب على البعض دون بعض فوجب الترجيح بلا مرجح في افادة المدح

---

وذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما وانثه في ذكرت رعاية لمعناها قال صلاح الدين فان سلب البعض مع سلب التعدد متلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب الكيفية وسلب الحدود مع سلب التناهي وسلب التركيب مع سلب التجزي وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزي ملخص

قال الكستلي فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض انه ليس بمتجز ومتركب ملخص

قوله على ما اشرنا اليه اي في كل صفة سلبية كما عرفت قال بعض الفضلاء من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه وذلك من امارة الحدوث وغير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة ملخص

لا نسلم ذلك معنى الجوهر في اللغة بل هو معنى الجزء لان معنى الجوهر في اللغة القائم بذاته وهو الموجود لا في موضع ملخص

قوله وان الواجب عطف على قوله من ان معنى العرض الخ دليل على كونه ولا مركب ملخص

دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفة الكمال وجوب الاجزاء على ما ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة



المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص

ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة

فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها

صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات

ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما

منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية

والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون

احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة

والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم

في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض

علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا

للطريق الاسلم او تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره

---

لا يتصف تعالى بالعلم والقدرة لان تلك المحدثات لا تدل عليها فيكون متصفا بنقائضها والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال فاجاب عنه بقوله بخلاف العلم والقدرة ملخص

قوله لانها علة لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ اما ضعف التمسك الاول فلان مبنى كلامهم في اثبات المطالب على اوضاع اللغة التي لا توجب اليقين والكلام ان المطالب مما يثبت بالبراهين القطعية ولما في قولهم هذا اجسم من الآخر ما لا يخفى كما سلف من كلام الشارح على انه يلزم على تقدير ان لا يكون معنى الجوهر والعرض والجسم كذلك ان يجوز اطلاقها على الباري تعالى وليس به واما ضعف الثاني فلان للخصم ان يقول لا نسلم لزوم النقص والحدوث على تقدير عدم الاتصاف بصفات الكمال واما ضعف الثالث فلان لقائل ان يمنع ان يكون الاستواء على تقدير بعضها على بعض وبالجملة هذه التمسكات مما لا يخفى ضعفها على المتأمل حاشية قريمي

قوله لانها دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ قال شيخ استدلال لنفي بنائها على ما ذهب اليه المشايخ وما بينهما تفصيل لما ذهب اليه واما ضعف الاول وثانيه فلان ما ذهبوا اليه انه لغة معنى العرض والجوهر والجسم ممنوع بل معنى العرض ما يقوم بغيره ومعنى الجوهر الموجود لا في موضع ومعنى الجسم ما يقوم بذاته وما استندوا اليه في تفسير الجسم قدم جوابه في الكلام على قوله وهو الجسم واما دليلهم على انتفاء التركيب فلانا نجيب عن الثاني من شقي الترديد بمنع لزوم النقص والحدوث مستندين الى انه يجوز قيام الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جزء فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث واما دليلهم على انتفاء الكيفية فلانا نجيب عن الثاني من شقي الترديد ايضا بمنع كون الصور والكيفيات مستوية الاقدام بل بعضها اولى واقوى في افادة المدح كما اشير اليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وبمنع لزوم الافتقار الى مخصص

المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين وسلوكا لسبيل الحكم (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئ بحيث يسد احدهما مسد الاخر اى يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما هو فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلائق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان

---

خلق آدم على صورته بالصفة من العلم وغيره او الصفير لله والبد بالقدرة والوجه بالذات راجع الى كلام ابن ابى شريف فانه اطال الكلام فيه ملا الياس

[١] قوله بتاويلات صحيحة الى قوله المتاخرون اى مطابقة لما تفيده الادلة القطعية العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين قيل على وجه يليق بذاته تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع بكونه غير مراد الله تعالى ح ملا

[٢] قال جلال الدوانى قيل الند والمثل الشريك فى الذات والشبيه والضد الشريك فى الصفات والنظير الشريك فى الافعال قال ابن الحجر فى فتاوى الحديثية الفرق بين الشبيه والمثل والنظير ان الثلاثة متحدة لغة واما اصطلاحا فظاهر قول الاشعرية ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ان المثل اخصها لان المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة و الشبه اعم من المثل واخص من النظير والنظير اعم من الشبه اذ المشابهة تستلزم النظير وزيادة فالمماثلة تقتضى المساواة من كل وجه والمشابهة تقتضيها فى الاكثر والمناظرة تكفى فى وجه ملا الياس

[٣] قال الفاضل الشروينى ان المماثلة والمشابهة مترادفان بحسب اللغة واما فى الاصطلاح فقيل المشابهة الاتحاد فى الكيفية والمماثلة الاتحاد فى الحقيقة قال صلاح الدين قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجود والحياة والعلم التام والقدرة التامة وقيل يمتاز عنها بالالوهية التى هى حالة خامسة مبدا لهذه الاربعة قرمى

[٤] اى ظاهر ان حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقائق وقيل بالدليل النقلى كقوله تعالى ليس كمثله شئ قال شيخ الاسلام اى انه لا مماثل له تعالى فى حقيقته والا لتعدد الواجب قال البردعى اذ ليس لشئ له وجود خارجى يماثله لاستلزام التعدد



متممه لا كما اصطلح عليه الحكماء من انها الاتحاد فى المضاف كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر فتامل حاشيه م

[٥] قال شيخ الاسلام هو من كلام صاحب البداية ولو فيه لمجرد الربط لامتناع فى بمعنى متى او بمعنى اذ كما فى قول الامام الشافعى رضى الله عنه القدرية اذا سلموا العلم خصموا قال الكمال ابن ابى شريف اذ لم يرد الامام انهم ينفون العلم وحق عبارة صاحب البداية ان يقال العلم الذى يوصف به المخلوق موجود وعرض الخ وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم الخ ملا

[٩] قوله صفة اى زائدة على ذاته تعالى وفيه ان كلمة لو موذنة بالترديد مع انه لا تردد لاحد من اهل السنة فى كون العلم صفة زائدة بحر ابادى

[١٠] فيه انه ان اريد الوجوب بالذات فغير صحيح وان اريد بالغير فلا يصير للامتياز والظاهر بقرينة المقابلة ان المراد الاول وقد حقق هو من الكلام فيه وسياتى تتمة له مهرابادى

[٧] فيه ان المقصود نفى المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى فالاولى الاقتصار على ذكر ما به التخالف وترك ذكر الوجود فى الموضعين وكذا ذكر العلم هنا وذكر الصفة فيما بعد مهرابادى

[٨] وقد ذكر الحكماء فى كتبهم العلم قسمان انفعالى وفعلى مثال الانفعالى ان يدرك الحس شيئا موجودا فى الخارج فيحصل لنا العلم بذلك الشئ ومثال الفعلى ان يحصل صورة شئ فى اذهاننا فنرى ذلك الشئ مشتملا على مصلحة فيحمل ذلك العلم على تحصيل الشئ فى الخارج فنحصله وهذا النوع من العلم لا يتوقف على وجود المعلوم متوقف على هذا العلم بخلاف النوع الاول ثم قالوا علم البارى سبحانه وتعالى منزه عن القسم الاول لتوقف ذلك العلم على وجود المعلوم وانما هو من النوع الثانى لتوقفه على وجود المعلوم وتوقف وجود المعلوم عليه مصباح

[١١] قوله فلا يماثل قال البردعى ولا يدل ان المماثلة بين الشيئين لا تثبت الا بعد اشتراكهما فى جميع الاوصاف بل قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه يشعر بان المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه حاشية ملا الياس

[١٢] قيل ومن جملة الاوصاف الوجوب ولو كان لغيره وجوب لزم تعدد الواجب والمراد بالاوصاف العوارض المفارقة اذ العوارض اللازمة للماهية مشتركة بين الافراد كلها ولا تعتبر المماثلة باعتبارها ملا الياس

منيمه لصحيفة القابلة للمعلوم منبتا في نفس العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمحال هو الثاني دون الاول رمضان

استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد والجواب انه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة وايضا كذلك فان المقدور يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك من اوصافه تعالى عصام

قوله من انه لا يعلم الجزئيات الخ قال الكستلي اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا الخ ملاس

والله محيط بالاشياء على ما هي عليه تفصيلا اي مائة قال بعضهم كل انسان متنفس في كل يوم وليلة مائة الف نفس واربعة وعشرين الف نفس معتدل وفي كل نفس منها يموت الف ويولد مائة الف وتحمل الامهات مائة الف والله تعالى في كل نفس مائة الف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة الف امراة تضع وستمائة الف امراة تحمل وستمائة الف ذليل تعز وتملكه وستمائة الف عبد يعتق من النار ومع هذا فالملائكة اكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم ان بني ادم عشر الجن وبني آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش حواشي السنوسي للشرقاوي من خط سعد رحمه

قوله ولا يقدر الخ قال شيخ الاسلام بناء منهم على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اثنان والا لزم التركيب وذلك الواحد الاول عندهم هو العقل الاول وهو المسمى عند الحكماء بفلك الافلاك وفي لسان الشرع بعرش الرحمن والجواب قال البردعي قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج بل في العقل ملاس

قوله ولا يقدر الخ لما تقرر من قاعدتهم ان الواحد من كل وجه لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد واعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة والله تعالى قادر على جميع الممكنات بهذا المعنى عند نا بل عند جميع المسلمين واما الفلاسفة فانكروا ثبوت القدرة له تعالى لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والثاني هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكونه قادرا بهذا المعنى متفق عليه بين الكل لان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب فظاهر ان مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه زوعي

قوله والدهرية الخ تمسكا بان العلم نسبة والنسبة تقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي والجواب منع كون العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بذواتنا مهرابادي

قوله والبلخي الخ قيل يفهم منه ان الله تعالى يقدر على فعل العبد ولكن لا يقدر على مثله بخلاف المعتزلة لانهم قالوا لا يقدر على فعل العبد حتى لو تحرك جوهر الى حيز وحركة العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر بشيء من المصالح الدينية خ ه

لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين الشيئين فلو كان عالما بذاته لزم ان تكون النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين الشيئين فان النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه اذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار ملاس

قال السيد لانه لو علم القبيح وفعل فيلزم السفه ولو لم يعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص يجب التنزيه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ملاس

قيل لانه مقدور العبد واما طاعة او سفه او عبث فسروا السفه بانه معصية وفسروا العبث بانه لاغية كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل كذا قرره الاصفهاني ملاس



وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة فيما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

لان من اوصاف الشيء كونه ليس غير نفسه وكونه شاغلا لحيزه فلو لم يغايره الآخر ارتفع التعدد لان المماثلة تستلزم التعدد والتغاير ملاس

قوله ولا يخرج الخ لانه لو خرج بعض الاشياء عن علمه تعالى لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحا بلا مرجح وهو باطل ملاس

اي يخصص التعلق بذلك البعض دون البعض الآخر وتعلق القدرة كذلك وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل من جهة المعلومية وهو نفس المعلومات والمقدورية وهو الامكان زكي

قوله وافتقار الى مخصص لاستواء نسبة علمه وقدرته الى جميع المعلومات والمقدورات فلا بد للتخصيص من مخصص وهو محال لامتناع افتقار الواجب لذاته في صفاته وكمالاته الى غيره لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال تساوي الافتقار مبني على افتقار النقص فهو آئل اليه لا دليل على حدة بيانه انه اذا قيل ما الدليل على ذلك التساوي اجيب بان القادر الذي لم يقدر على بعض ما هو ممكن في نفسه يكون في قدرته قصور وكذا العالم اذا لم يعلم بعض الاشياء ليس علمه كاملا فاذا فرضنا كاملين يكون نسبتهما الى الجميع على سواء وفيه بحث لان تساوي النسبتين على ما ذكروا مبني على تساوي المعلومات في اقتضاء المعلومية والمقدورات في صحة المقدورية وتساوي نسبة الذات الى الكل على انتفاء النقص بل انتفاء النقص مبني على ذلك لانهم قالوا ان جهة عموم علمه وقدرته تعالى هو ان المقتضي لهما هو الذات لوجوب استناد صفته تعالى الى ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات على الجميع على السواء وما يقال من انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة ففيه انه منع مجرد خال عن المسند فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء ذلك في العلم مما لا تردد فيه مهرابادي

(وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب

الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على

شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم

والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له

وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا

زيد اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه

وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه

وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في

العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به

مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض

ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات

بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه

---

موجودة اي لا علم له في الخارج صفة له بل علمه من ذاته وليس بمحال ملاس

(٦) قوله قد نطقت النصوص قال شيخ الاسلام كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ان القوة لله جميعا ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وبرهن على هذا ابن شريف واطال فيه وقال قره كمال اي مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء آه ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج ح ملاس

(٧) قال القرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال يلزم من اثبات الصفات ان يكون البارى تعالى محلا للحوادث والعوارض وهو محال لان العلم والقدرة من الكيفيات فاجاب بقوله وليس النزاع آه ح ملاس

(٨) قوله والملكات قال شيخ الاسلام العطف فيه عطف خاص على عام لان الملكة كيفية راسخة في النفس قال الكمال عطف تفسيري اذ الملكة اخص من الكيفيات لانها كيفية راسخة والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة ح ملاس

(٩) لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان لا في علم الله تعالى لانهما من صفات العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري لا حصولي ح طلا

(٩) واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنته الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري



وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمى باعتبار التعلق

بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر

في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب

ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وقادرا وصانعا

للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب لذاته غير قائم بذاته

الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية

من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث

بذات الله تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء

الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو قائم

بغيره ولكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة

له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات

ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى

فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته

---

تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها

(٢) بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق من ان تعدد الصفات القديمة لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا ريبة

(٣) قوله ويلزمكم كون آه رد بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر النقليات يخالفه قال الفاضل احمد قوله ويلزمكم فيه انه ان اراد الاتحاد باعتبار الاضافات فالملزوم ممنوع وان اراد مطلق الاتحاد فالملزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع قال قره كمال يعني ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفة تعالى عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال وكذا الحال في سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته ح ملاس

(٤) اي من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل المترادفين على الآخر وحمل السواد على الاسود وعدم الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه اشياء كثيرة ملاس

(٥) قال شيخ الاسلام نسبة للازل وهو القدم وقيل الى لم يزل باختصار وابدال الهمزة من الياء ذكر ذلك الجوهري قيل لا يصح ان يراد بالازل القدم لان الازل ما لا بداية له والقدم ما لا بداية لوجوده وان نقل عن الصحاح انه القدم فليتأمل ح ملاس

على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهى لا هو ولا غيره) يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت

وحاصل الجواب كما اشار اليه العلامة السعد ان المحظور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد حتى يلزم الكفر فنفى الغيرية هو الذى اشير به للجواب عن الشبهة المذكورة ولا مدخل لنفى العينية فى الجواب لكنه تكميل للفائدة ع ان الغرض الاصلى كما علمت بيان حكم الصفات وهو انها ليست بغير الذات ولا بعين الذات ولم يذكر المص مغايرة بعض الصفات لبعض لظهور ذلك تحفه المريد

لانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القائم فى المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال ولانها لو كانت غيرها لكانت اما قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المط

٥

جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال ان النصارى وان اثبتوا من القدماء لكنهم ارادوا ان القدماء الثلثة بعضها ليس عين بعض ولا غير بعض فلا يكون كفرا فاجاب بقوله ولكن ملاس

٦
قوله لكن لزمهم ذلك اى القول بالقدماء المتغايرة قبل التزام الكفر كفر لا لزومهم واجيب بان لزوم الشئ مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل قاله الفاضل احمد وقال الكمال ابن شريف وقد اعترض هذا بانه لا يكفر الا بالالتزام لا باللزوم وهما متغايران واجيب بان لزوم الكفر كفر كما نبه عليه قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر ملاس

٧
قوله الاقانيم جمع اقنوم وهو فى اللغة اليونانى بمعنى الاصل فكان الاقانيم الثلثة اصول جميع الاشياء الموجودة ويعبرون عن ذلك ذاتا وعلما وحيوة ويسمون الذات ابا والعلم ابنا والحيوة زوجة كرماددى

٨
قال شيخ الاسلام ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وعنوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وزعموا



واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب العقل قال الشيخ رضى الله قد ذهبوا الى نفى الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها بمغايرتها للذات حق التغاير وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم اسرارهم من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق التغاير فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها تمام الصفات فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهى كاملة لا تحتاج فى شئ الى شئ اذ كل ما يحتاج فى شئ الى شئ فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل فى الكل فهى بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامى

تتمة ٢٥ من ان التعدد والتكثر فرعا التغاير بمعنى جواز الانفكاك متوقفان عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما بتضمن منع المتوقف سندا بمراتب الاعداد فانها متعددة ولا تغاير بينها ح ملاس

١٢
قوله من الواحد ؟ قال شيخ الاسلام فيه تغليب لان الواحد ليس بعدد على المشهور وانما هو مبدؤه والعدد هو الكم المنفصل ويعبر عنه بانه ما يساوى نصف مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدين على السواء والواحد لا انفصال فيه وليس له الا حاشية واحدة انتهى او هو مبنى على قول من يقول ان العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وهذا مقابل المشهور واختار ذلك لان الواحد كالعدد فى ان كلا منها بعض ما فوقه لا ينفك عنه وعبارة فى شرح الفصول فى فصل مقدمات التاصيل والتصحيح وقد يطلق عليه اى الواحد العدد مجازا اطلاقا للكل على الجزء او تغليبا كقولهم اسماء العدد اثنا عشر وعن امام هذه الصناعة ابى محمد عبد الحق بن طاهر ان العدد يطلق على الواحد بالاشتراك او التشكيك فلا احتراز ولا مجاز وعلى التشكيك يفسر العدد بما فسره النحاة بانه ما وضع لكمية الشئ ملا الياس

١١
كما هو مرادهم بالتغاير على ما يفهم من قوله والنصارى ؟ يعنى مطلق التعدد والتكثر المتفق عليه كاف فى لزوم المحال وهو لا يتوقف على التغاير بالمعنى المذكور فلا يندفع شبهة المعتزلة بنفيه فالاولى ان يعين اولا معنى التغاير المراد ههنا ثم تشرع فى الاعتراض والتحقيق حكمتم اهـ

١٣
قوله والجزء لا يغاير اى لا ينفك اذ لو انفك لانعدم كلية الكل اى بالمعنى الذى لم يجز الانفكاك لا بالمعنى الذى ان مفهومه غير مفهومه بل الجزء يغاير الكل من حيث ان مفهومه غير مفهومه ملاس

١٤
يعنى ان النزاع فيه نزاع فى البديهى والاستدلال عليه معارض بالبديهى وقال قره كمال اى لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قال الفاضل احمد يعنى اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لا يصح ان يجعل دليلا عليه ملا الياس

١٢
قال المص اى ابن الهائم فى شرح الياسمينية واختلف المحققون فى تصور العدد هل هو ضرورى او كسبى والتحقيق انه ضرورى لانه من المعانى المتصورة لذاتها وهو اوضح عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده انما هو تنبيه كالتنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة كما قاله ابن السينا انتهى . واستشكله فى بعض تعاليقه باختلاف الحكماء فى حقيقته هل هو عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض موجود خارج فى الذهن بل هو من الامور الاعتبارية قال فما اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من المعانى المتصورة لذاتها واقول لا بعد اذ تصور الضرورى للشئ لا يستلزم تصوره بالكنه انتهى ح ملاس

فالاولى اما لانا لا نسلم ان ... القدماء مطلقا ... تعدد القدماء المتغايرة ... يخصم ان يقولوا ... المتغايرة اولا ... القدماء مطلقا ويقولون انما المستحيل تعدد

عبارة المص على غير ما ذكره الشارح بان يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات ... المتغايرة قال عبد الحكيم ... وانما قال

المشار اليه بقوله لا هو ولا غيره بان يجعل الفاضل احمد قوله فالاولى اشارة الى صحة الجواب ... مسلمة لكن الثاني ممنوع وهو المحال قال اولى لظهوره انتهى قبل الملازمة وهي التعدد

اي في الجواب عن تمسك المعتزلة قال ... صلاح وكم يقل فالصواب مع انه قطعي لان ... التقدير السابق راجع الى هذا فهذا التقدير

انما يقابل الوحدة ... لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ التعدد ... بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة ... مع الصفة وكذا الصفات ... وذلك لان الذات

كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات

قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات

واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس

عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة

لذات الواجب تعالى واما في انفسها فهي ممكنة ولا استحالة

في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه

فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة

لكن ينبغي ان يقال ان الله قديم بصفاته ولا يطلق القول

بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف

بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة

والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها

والاشاعرة الى نفي غيرتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي

في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية

صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا

بان يكون البعض من هذه القدماء ذاتا والآخر صفة كما للواجب تعالى وسائر الصفات فان ذاته قديم وصفاته ايضا قديمة فانه ليس بمحال ع ملاس

قوله وان لا يجترئ قال بعض الافاضل هذا الكلام مما لا دخل له في الجواب عن تمسك المعتزلة الا ان ذكره ههنا مناسب بعد هذا الجواب وقال بعض آخر وان لم يكن مذكورا في الجواب الا انه قد ذكر في الاستدلال اي استدلال المعتزلة منقولا عن اهل السنة وجوابهم المذكور على وجه يفهم منه نسبته حيث لا نعرض منه لمنعه ح ملاس

الاضافة لادنى ملابسة ولهذا لم يقل لذواتها اي لذات هي لها بمعنى انها قائمة بذات الله تعالى كما هو في المعنى الثاني وهو قوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها اذ الضمير في الاول وهو قوله لذاتها للصفات وفي الثاني لذات الله تعالى تامل حاشية ملاس

اي بالامكان الذي بمعنى الاحتياج الى واجب الوجود لا بمعنى سبق العدم عليها فان الصفة في حد ذاتها محتاج الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي قال شيخ الاسلام ليس المراد بامكانها احتياجها الى الوجب بالذات بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار كما مر بعيد قوله واما الاعراض فبعضها ٩ هذا مع ان الادب ان لا يوصف صفاته تعالى بالامكان لايهام ذلك حدوثها انتهى قال القزواني في شرح السنوسية ما افتقار الصفات النسبية الى الذات العلية بمعنى انها مختصة بها اختصاص النعت بالمنعوت فلا تستقل بدونها لا بمعنى الاحتياج الى الموجد لا بالاختيار ولا بالايجاب وتكلم كمال ابن شريف في هذا المقام ودفع جميع ما ابداه الشارح هنا وفي شرح العقائد وتعدد حاشية ملاس

قال البردعي ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته باجماع المتكلمين



قوله ولا استحالة ٩ كانه اشارة الى سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المص مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل اولى من جواب المص لاشتراكهما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة ٩ واما اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل رمضان افندي

منه ٢٥ الصفات واجبة لذات الواجب بانها مستندة اليه بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة ملاس

قوله الى نفي الصفات اي كالفلاسفة في نفي الصفات فقط لا في علة النفي قال الفاضل احمد اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ان قلنا بصدور الصفات عن الذات وانفعاله عن الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية ان قلنا بصدورها عن الغير مع لزوم التسلسل او تعدد الواجب واما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة ملاس

قوله والكرامية الى نفي قدمها قال الفاضل احمد لانها لا يتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجواز كونه تعالى محل الحوادث قال شيخ الاسلام فيه تغليب لانهم قائلون بقدم بعض الصفات كالقدرة والمشيئة والكلام انتهى قال العصام وتوقش في نفي الكرامية قدم الصفات فانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم ملاس

قوله والاشاعرة ٩ قال الفاضل احمد اي قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها لئلا يلزم تعدد القدماء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان للحدوث والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نقصا بما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتأمل قال شيخ الاسلام الضمير للصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا يرد ما قيل ان الاشعري انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما عينها فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة ونعت اضافة محضة كالمعية والقبلية وغيرهما حاشية ملاس

قوله فان قيل ٩ قيل هذا السؤال من طرف المعتزلة وقيل هذا اعتراض للسيد ناصر العلوي على قول المص والاشارة لا هو ولا غيره قال الفاضل احمد حاصله ان الغيرية سلب العينية فرفعهما معا رفع النقيض وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيض ثبوت الآخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية او مساويه بل اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيض ولا ما يلازمه من اجتماعه انتهى ع ملاس

قوله لان نفي الغيرية صريحا ٩ تعليل لقوله رفع وجمع فان قلت لم ابتدأ الشارح ههنا بنفي الغيرية دون العينية مع ان العينية مقدم في الاول قلت لان الرفع والجمع حاصلان عند نفي الغيرية دون العينية ملاس

قوله واثباتها ضمنا ٩ قال بعض المحشين والضمير في اثباتها اما راجع الى العينية فاجتماع النقيضين حاصل حقيقة ولا يوافق تقرير الشارح لانه اراد من النقيضين العينية والغيرية واما راجع الى الغيرية فحينئذ اجتماع النقيضين لا يكون على حقيقته لكن يوافق تقرير الشارح قال الكمال واثباتها اي العينية ضمنا ٩ ملاس

صريحاً جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحاً بينهما
لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره
والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية
بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء
بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع
الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من
العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها
فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان
قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غير
الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا
يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الغيرية نقيض الموجودين بحيث يصح وجود احدهما مع عدم الآخر فيجوز اختلاف المفهوم وامتناع عدم احدهما فلا يكون احدهما عين الآخر ولا غيره كالصفة مع الذات ملاس

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم مع ان التغاير عندهم كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم وحاصل الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية قال العصام وليس هذا التغير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا فالآن العرض غير المحل كما سيجيء ان شاء الله ملاس

قوله ولا يوجد بدونه خرج الغيرية لانه اذا لم يكن المفهوم متحدا فلا توجد العينية لان المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة وغيرهما من السمع والبصر والكلام والارادة كما انها لا توجد مع الحياة لا توجد بدون الذات ملا الياس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون الكل وانه جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته ملاس

يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته قديمة موجودة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ينفيها ههنا الا هذا ا رمضان

يعني لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى اي الغير المقيد مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال ملاس

قوله بخلاف الخ كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل الصفات الازلية ...



منكلم ثم صفات الذات * ليست بغير او بعين الذات والغرض الاصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات فان قيل الشيء اما ان يكون غيرا واما ان يكون عينا فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات اجيب بان نفي العينية ظاهر اذ المعلوم ان حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل واما نفي الغيرية فالمراد به نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات غيرا منفكا فلا ينافي ان حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات وخرج باضافة صفات للذات الصفات السلبية فانها غير بمعنى انها ليست قائمة به لانها امور عدمية وصفات الافعال كالايجاد والاماتة فانها غير ايضا بمعنى انها منفكة لانها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهي الوجود فانها عين الموجود على كلام الاشعري وقد تقدم ان التحقيق تأويله على معنى انه ليس زائدا على الذات بحيث يرى فلا ينافي انه امر اعتباري وغير الموجود على كلام غير الاشعري قوله او بعين الذات اي وليست الصفات عين الذات فاو بمعنى الواو لان القاعدة انها تكون بمعنى الواو بعد النفي واعلم ان وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد وهذا نزغة من نزغات العضد وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون ان العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولا لعلة قديمة وهي ذاته تعالى وما كان معلولا لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي نفى الله عليه تحفة المريد وما يفهم من شرحه للعقائد انها واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها فراجع اهـ المرحوم رحمهما الله

قوله انتقض بالعالم مع الصانع فلا يكون التعريف جامعا قال الفاضل احمد اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع ولا يتصور انفكاك احد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه واجيب بان الانفكاك اذا نسب الى احد الجانبين فلا بد ان يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق كما ان عروض العدم للعالم منشأ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل ورد على الفاضل الخيالي بتعميم الانفكاك

قوله انتقض بالعالم اي ان اكتفوا بصحة الانفكاك من جانب واحد كما هو الظاهر من كلامهم لانهم اعتبروا عدم الانفكاك من الجانبين وعدم الصفات الحادثة غير الذات فتدبر

قوله مع عدم الصانع هذا صريح في انه حمل الانفكاك ههنا على ما في الوجود فقط لا ما يعمه وفي الحيز فلا يرد انه يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز محمد امادي

قوله لاستحالة عدمه ويتصور قطعا عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن فهو جائز العدم ابن عرس

قوله وفيه نظر والحاصل ان الاشكال قوي جدا حتى قال صاحب المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا وصرح به المحققون مثل اهل الكشف قرمي

العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة
بينهما اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء
بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروه من امتناع بقاء
الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم
المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها
ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة

فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه رح

ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة رح

في مفهوم الجزئية فلا يكون الواحد جزءا من العشرة بدون اضافة وجوده الى وجودها ويلزم من ذلك انعدامه بانعدامها عرش

٢٠ يعني الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك

٢٤ اي امكان تصور وجود كل منهما بدون الآخر قاموس

بالعالم مع العالم من الجانبين الصانع لان المراد بصحة الانفكاك امكان تصور وجوده او نختار الثاني ونقول وصف الاضافة معتبرة كما يفهم

٢ قوله لزمت المغايرة ٩ لا يقال في الجواب عن ذلك النظر لانا نختار الاول ولا ينتقض ... ملا الياس

من تقييدهم الواحد بكونه من العشرة فيخرج عنه العالم
مع الصانع اي ويدخل في تعريف الغير الصفة مع الذات
والجزء مع الكل فتصح التعريف جمعا ومنعا ويقال انه
ان اعتبر وصف الاضافة بين الصانع والمصنوع با
الخلق ينتقض جمعا وتبرين القدقي

٣ قوله وكذا بين الذات والصفة فيه ليس كلامنا في مطلق
الذات والصفة بل كلامنا في ذات الله تعالى وصفاته
والعدم عليهما محال قال بعض الفضلاء فيه بحث لانه
لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا
نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة
له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او يكون المراد
الذات والصفة المحدثة ولا نسلم انهما ليسا غيرين
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته
ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان
لم يوجد الذات من حيث انها ملزومة لها انتهى اقول
في الجواب نظر لان الوجود المذكور فيه ذهني والمتكلمون
لم ينبئوه على ان البحث مختص بالوجود الخارجي والفاضل
المحشي الخيالي رده ايضا بقوله فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
انتهى الذي اوعتموه لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه
مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة
ووجودها عند عدمها فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر
لكن وقوعهما على الوجه المذكور محال وهو تخلف العلة
التامة عن المعلول وانفكاكه عنهما كما لا يخفى ملا الياس

٤ قوله والذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون
وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب
وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان
الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال

او ان يكون المراد الذات المحدثة ولا نسلم انهما ليسا غيرين ويمكن ان يجاب بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان ...

٥ قوله وما ذكروه ... كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وجوابه ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الصفة والموصوف على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم ذلك في الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء بدون الكل لا يوجد والكل بدون الجزء ... فلا يكونان غيرين ... فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكروه ... ملاس

قال الفرنوي ... وجه الفساد ... من العشرة ... يقال واحد من ... ستمه ٢٥

---



ستمه ٢٥ من العشرة لان الواحد متقدم على العشرة والمتقدم بالذات لا بد ان يوجد قبل المتقدم عليه بالزمان قال شيخ الاسلام
اي لما مر آنفا من ان الجزء يوجد بدون الكل وكما يأتي من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

٧ قوله لا يقال ٩ جواب من طرف اهل السنة عن هذا النظر باختيار الشق الاول من الترديد وهو صحة الانفكاك من الجانبين بمعنى الامكان
ملا الياس

٧ يعني اعتذر اصحابنا ان المراد بصحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفسه في ملاس

٨ قوله ولو بالفرض اي ولو كان بالفرض قال شيخ الاسلام اي ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا وقيل وان كان العدم محالا وفرضه فرض المحال لا فرض محال وهو ليس بمحال
ملا الياس

٩ قوله قد يتصور موجودا اي بدون تصور الصانع تعالى وانما قال موجودا لانه لا يمكن تصور مفهومه بدون الصانع وقد يتصور موجودا مع الجهل بدون الصانع ع م

١٠ قوله بخلاف ٩ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كما يجوز تصور وجود العالم بدون الصانع يجوز ان يتصور وجود الجزء بدون الكل فاجاب بقوله بخلاف ٩ ملاس

١١ قوله اذ لو وجد لما كان واحدا فعلى هذا يكون التعريف جامعا لصدقه على صانع العالم ومانعا لعدم صدقه على الكل مع الجزء
ح ملا

١٢ قوله والحاصل ٩ يعني ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك وللقائل ان يقول اذا اعتبرت الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم غير الصانع
ملا الياس

١٣ اي في الواسطة عن العينية والغيرية ولا يخفى ان اعتبار وصف الاضافة توجيه آخر غير اعتبار امكان فرض الواحد فلا حاجة الى الخلط بل لا وجه له فافهم قهر آبادي

١٤ قوله ظاهر لامتناع الانفكاك باعتبار وصف الاضافة قبل هذا الكلام المجيب ليس مرضيا عند الشارح بدليل قوله ولو اعتبرت
ملاس

١٥ قوله لعدم المغايرة يعني لو اريد بالمغايرة ما ذكر لكانت الصفات بعضها مع بعض متغايرة وقد صرحوا بعدمها قري

١٦ قوله لا يستقيم في العرض مع المحل لان تصور وجود العرض بدون المحل محال فلا يكون ممكنا وان امكن وجوده بدون العرض فلا يكون التعريف جامعا ملا الياس رحمه الله

قوله ولا غيره ٩ هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين اي ارتفاع النقيضين في الجواب عن دفع التناقض وحاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما

لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك

المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين

وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية

ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها

لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات

بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود

ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولك الانسان

كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان

انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر

بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه

ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد

وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره

مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف

في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة

اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد

غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

٥ اي بحسب الذات وما صدق عليه لا بحسب الانفكاك كما مر وكما هو اختيار صاحب المواقف حيث قال لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات ملا س

٦ قوله فانه يشترط ٩ هذا هو المشهور فيما بين القوم واعترض عليه بانه لا يصلح في العدميات وقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه المفهومات المتغايرة ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد من ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف وهذا المقام لا يتحمل بسط الكلام فيه

٧ او معنى الحمل المواطئ ادعاء اتحاد المحمولات مع الموضوعات في الوجود وذلك لا يصح في المتغايرين وجودا واعلم ان هذا البحث من امهات الاصول وامهات مباحث المعقول والمنقول فلا باس بان نشير الى معنى الاتحاد في الوجود فنقول وبالله التوفيق الذي يستنبط من كلامهم هو ان المحمول يجب اتحاده في الوجود مع الموضوع في نظر العقل لعدم ادراك الحس هناك موجودين متميزين في اول الوهلة سواء كان في الحقيقة موجودين متغايرين او موجودا او لم يكن هناك موجودان بل موجود ومفهوم عدمي لكن العقل يحكم باتحادهما بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة من احدهما الآخر ولعلك تتفطن من هذا الى ان اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات تحقيقا او تقديرا واما بالعرض واما بالاعتبارين وفي تحقيق المقام طويل طوبناه على غيره حاشية خيالي للسيواسي

٨ قوله والتغاير وهذا التغاير شرط للافادة لا سبب كاف



| | |
|---|---|
| تتمة ٢٥ بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في صفة لازمة كانت او مفارقة وتبع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة ملا الياس | ١٢ قوله كالواحد فان الواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود رم |
| ١٣ قوله وذكر ٩ قال شيخ الاسلام اشارة الى الاعتراض على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة بان ما في التبصرة ينافيه والى الجواب بقوله بعد ولا يخفى ما فيه ملا س | ١٤ قوله الحارث قال شيخ الاسلام كذا في النسخ بال والف بعد الحاء وثاء مثلثة وصوابه في شرح المقاصد انه جعفر بن الحرب بدون ما ذكر بالموحدة كان من كبار معتزلة بغداد انتهى قال الكمال هكذا اضبطه شيخنا في لسان الميزان وعني شيخه ابن حجر رحمه الله ملا س |
| ١٥ قوله وان يكون ٩ معطوف على ما قبله بحسب المعنى اي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونه قال شيخ الاسلام وان توجد العشرة بدون الواحد انتهى ملا س<br>٥٥ قوله وهي صفة ازلية متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات | على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع ٩ فيه اشارة الى تعلق العلم بجميع الاشياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم سبحانه وتعالى الاشياء ازلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي او موجودة في الحال او توجد في المستقبل اطوارا في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم فالمتغير انما هو صفة المعلوم |

لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والا لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزي قديم بالنسبة لذات الله وصفاته وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لان يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل لان علم وجود الشيء قبل وجوده جهل نعم علمه بان سيكون تنجيزي قديم واما قول الاولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه ان ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح ان يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بالشيء لا يصلح ان يكون معلوما لا يعد جهلا كما ان عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزا وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل لكن الحق انه ليس له الا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الاشياء ازلا اجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث انكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الاجساد فقد كفرت بثلثة كما قال بعضهم بثلثة كفر الفلاسفة العدا * اذ انكروها وهي حقا مثبتة * علم بجزئي حدوث عوالم * حشر الاجساد وكانت ميتة ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له ككمالاته وانفاس اهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم انه لا نهاية لها وتوقف الشارح وغيره وهي قوله صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لان هذا التعريف معترض من وجوه منها ان قوله تنكشف يقتضي سبق الجهل لان الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء ومنها ان المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما ان العلم متوقف على معرفة المعلوم لانه اخذ في تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجاء الدور ومنها ان قوله المعلومات يقتضي انها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل واجيب عن الاول بان المراد بالانكشاف هنا ظهور الشيء من غير سبق خفاء وعن الثاني بان المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان الجهة منفكة لان توقف العلم الى المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من الاشتقاق وعن الثالث بان المراد بالمعلومات ما من شانها ان تعلم وكان الاولى حذف قوله عند تعلقها بها لانه يقتضي ان العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لان علم الله تعالى متعلق بالمعلومات ازلا وابدا والدليل على وجوب العلم له تعالى ان نقول الله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم فان قيل ان هذا الدليل انما يفيد علمه بالجائزات فقط فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات اجيب بان دليل ذلك عدم افتقاره للمخصص لانه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم ان يكون حادثا فيفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم افتقاره للمخصص

تحفة المريد للباجوري

٥٥ واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال

وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنته الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري فهو ما يتوقف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الاول فيمتنع ان يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي واما البديهي فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري على حد معنييه لكن يطلق ايضا على العلم الحاصل للنفس بغتة يقال بده النفس الامر اذا اتاها بغتة فيمتنع ان يقال علمه بديهي لايهامه هذا المعنى تحفة المريد

وهي متعلقة بتلك الصحيفة ايضا

٥٥

فقدرة بممكن تعلقت * بلا تناهي ما به تعلقت * ووحدة اوجب لها ومثل ذي * ارادة والعلم لكن عم ذي

واعلم ان صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات او بالموجودات اقسام اربعة الاول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الاولى تعلق ايجاد واعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص والثاني ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الاول تعلق انكشاف وتعلق الثاني تعلق دلالة والثالث ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك ان قيل به والرابع ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة وقد ذكرها المص على هذا الترتيب كما ستراه ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله البراوي عن سيدي محمد الصغير وذكره الشيخ السنواني قوله بممكن تعلقت اه والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته ولو وجب وجوده او عدمه لغيره فالذي تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذي تعلق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه كابي جهل لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحي لا تنجيزي والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبذلك يجمع بين القولين فالقول بانه من متعلقات القدرة محمول على انه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحي والقول بانه ليس من متعلقات القدرة محمول على انه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزي وعلم من ذلك ان للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتنجيزيا حادثا وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة وقد تقدم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بهما لانها ان تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته ما لا يقبل العدم وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك قوله بلا تناهي ما به تعلقت اي الممكن الذي تعلقت به القدرة متلبس بعدم التناهي فمتعلقات القدرة لا تنتهي الى حد ونهاية اذ منها نعيم الجنان وهو متجدد شيئا فشيئا وهكذا واما ما وجد في الخارج من الممكن فهو متناه لان كل ما حصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لا نهاية لها ويدل على عدم تناهي متعلقات القدرة قوله تعالى والله على كل شيء قدير وقوله تعالى خلق كل شيء فقدره تقديرا اي كل شيء ممكن في الايتين قوله ومثل ذي ارادة اي ومثل القدرة ارادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى ان ارادة الله تعالى مثل قدرته في الامور الثلثة المتقدمة التي هي تعلقها بكل ممكن وعدم تناهي متعلقاتها وايجاب الوحدة لهما بلا تفاوت بينهما فالمثلية انما هي في هذه الثلثة وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود والعدم وكونه بهذه الصفة او بصفة اخرى وهكذا ويدل على عموم تعلق الارادة الادلة العقلية كان يقال لو تعلقت بالبعض دون البعض للزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل والادلة السمعية كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد من ذلك والله اعلم انه متى تعلقت ارادته وقدرته بشيء برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ما هو ظاهره من انه تعالى اذا اراد شيئا يصدر منه امر للكائنات بلفظ كن واعلم ان للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل لتخصيص الممكن بالوجود او بالعدم وبالغنى او بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص الله بها ازلا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق ان هذا ليس بتعلق وانما هو اظهار للتعلق كما تقدم قوله والعلم معطوف على قوله ارادة فهو مثل القدرة ايضا في الامور الثلثة السابقة وهي تعلقه بالممكنات وعدم تناهي متعلقاته وايجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب احد الى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات الا ابو سهل الصعلوكي فقال بعلوم قديمة لا نهاية لها ولا يرد عليه استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود لان الدليل انما قام على هذه الاستحالة في الحادث دون القديم واعلم ان تعلقات القدرة والارادة مترتبة عند اهل الحق باعتبار التعقل فقط في التعلقات القديمة وفي الحقيقة ايضا في الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الارادة



الارادة الصلوحي القديم والتنجيزي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل فيتعقل اولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لانها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والا لزم ان المتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي القديم والصلوحي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم كما مر ترتيب في الخارج وفي التعقل لان تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم واما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به بينهما ترتيب في الخارج وفي التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لانه لا يتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية العلامة السنواني مع شرح الشيخ عبد السلام فادع لي ولهم بحسن الختام تحفة المريد للعلامة الباجوري اختصارا

وهذه التحفة متعلقة في الصحيفة المذكورة ايضا *

لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعاني مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالاصل لها والاضافة في صفات المعاني للبيان فالمراد الصفات التي هي المعاني وهي جمع معنى وهي لغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه قادرا فانه لازم للقدرة وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودي اصلا لغيره تحفة المريد

٥٥

وقدرة ارادة وغايرت * امرا وعلما والرضا كما ثبت

اي واجب له قدرة وهي لغة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في كبيره وعرفا صفة ازلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وهذا رسم لا حد حقيقي وكذا سائر تعريفات المذكورات للصفات لانه لا يعلم كنه ذاته وصفاته اي حقيقة ذلك الا هو وفي قولنا يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحي القديم في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا وباستمراره الوجود بعد العدم وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة في هذه الثلثة بمعنى ان الممكن في قبضة القدرة فان شاء الله ابقاه على عدمه او على وجوده وان شاء اوجده او اعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود وبايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا في هذه الثلاثة فاقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحي قديم وتعلقات القبضة ثلثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما وضحه شيخنا في رسالته واما العدم الازلي فلا تتعلق به القدرة لانه واجب تحفة المريد

وهي ايضا متعلقة بالصحيفة المذكورة

٦٥ وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هي صفة تصحح لمن قامت به الادراك اي تصحح لمن قامت به ان يتصف بصفات الادراك ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لانه رسم لا حد وعرف بعضهم كلا منهما بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة ازلية تقتضي صحة العلم اي تقتضي صحة الاتصاف به وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وانما اقتصر على العلم لانه شرط في غيره وشرط الشرط شرط وعبر بالصحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق واما في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة كما في المجنون فانه حي مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة الحادثة بقوله هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية اي عرض يلزمها قبول الاحساس وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته ليست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح ودليل وجوب الحياة له تعالى ان تقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة تحفة المريد

وهي متعلقة بتلك الصحيفة بعد العلامة فيها *

٧٥ واعلم ان للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بانه يتعلق بكل موجود ثلاث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بنا قبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الامر في قوله انظر كما استفيد عدم تناهي متعلقاتها من اداة العموم الداخلة على موجود وسكت المص عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها كالقدرة والارادة اذ لا فرق ولا ابطاء في كلام المص تحفة المريد على جوهرة التوحيد

٧٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الاصوات وغيرها كالذوات كما سيأتي في قوله وكل موجود انط للسمع به وهذه طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل ان مراده بالمسموعات في حقنا وهي الاصوات فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المسموعات في حقه تعالى وهي الموجودات الاصوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي ؟ واما السمع الحادث فهو قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ تدرك بها الاصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الاصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت تحفة المريد

٨٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتي كذا البصر كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل ان مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والالوان فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي واما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقيا صليبيا هكذا + او المتلاقيتين تلاقي دالين ظهر احدهما في ظهر الاخرى هكذا )( تدرك بها الاضواء ؟ تحفة المريد

٩٥ قوله والارادة وهي لغة مطلق القصد وعرفا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات * ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روى الثقات ومعنى كونها متقابلات انها متنافيات فالوجود يقابل العدم وبالعكس فهما قسم اول وبعض الصفات يقابل بعضا فكونه ابيض مثلا يقابل كونه اسود وهذا قسم ثان وبعض الازمنة يقابل بعضا فكونه في زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد وهذا قسم ثالث وبعض الامكنة يقابل بعضا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع وبعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب وهذا قسم خامس وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا وهذا قسم سادس وفي قولنا قديمة رد على الكرامية حيث قالوا بانها صفة حادثة قائمة بالذات وفي قولنا زائدة على الذات رد على ضرار من المعتزلة حيث قال انها نفس الذات وفي قولنا قائمة به رد على الجبائي من المعتزلة حيث قال انها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد على النجار حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا او مكرها والصفة السلبية لا قيام لها لكونها امرا عدميا وقد مر الكلام في بيان معنى التعلق التنجيزي والصلوحي للارادة في شرح قول الجوهرة فقدرة بممكن تعلقت في صحيفة فراجعه وكتبه الصحيفة التي ذكر فيها قوله اعلم ان للارادة تعلقين ؟ تحفة المريد

١٠ قوله توجب ؟ قال شيخ الاسلام اي من الفعل والترك بمعنى انها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى لا يقال ان نسبة الارادة الى التعلقين اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره احتيج الى مخصص آخر فيرها لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فيتسلسل الارادة والا فان كان تعلقها باحدى الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار لانا نقول لا نم ذلك بل الارادة صفة تعلقها باحدهما او وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه انتهى مع زيادة وفي شرح المقاصد ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فيتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان تتعلقا في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما انتهى وقال ابن قاسم وقوله لجواز راجع لمنع الشق الاول وقوله او يكون راجع لمنع الشق الثاني حاشية ملا الياس

١١ قوله الى الكل اي كل واحد من المقدورين وكل وقت من الازمان الماضي والحال والاستقبال يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بل فيه تنبيه الى مغايرة القدرة والارادة فان نسبة القدرة الى طرفي المقدور على السواء بخلاف الارادة ملاس

١٢ قوله وكون تعلق ؟ اي وليست الارادة نفس العلم كما قال الحكماء لان العلم تابع ؟ يعني لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت بل تابع للوقوع قال شيخ الاسلام بالجر عطف على استواء والمراد انا ناخذ العلم من طرف المقدور فان كان قد وقع قلنا تعلق العلم بانه واقع وان كان لم يقع ولا بد من وقوعه قلنا تعلق العلم بانه سيوجد وان كان قد وجد وعدم قلنا تعلق العلم بوجوده وعدمه بعد وقوعهما كما تعلق بهما قبل وجودهما ملاس



بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا

كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء فلا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى

المشتق في هذا التعريف دور لان المعرف بالمعنى الاصطلاحي وهو الصفة والمعرف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة اي ولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما ملا الياس

٣ قال قره كمال فالصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه وقد اشار الشارح الى هذا القول بقوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان شاء الله ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة انتهى ملاس

٤ اي في موصوفها يؤثر اي يوجد المقدورات ؟ فاسناد التقدير والتأثير الى القدرة مجازي قال شيخ الاسلام اي بالايجاد والاعدام واعلم ان قدرة الله تعالى لا توصف بالتناهي ذاتا لانه من خواص الكم والقدرة بحسب ذاتها من الكيف وان تعلقها غير متناه بالقوة وان تناهى بالفعل ومعنى انه لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراءه وان كان كلما تتعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول في سائر صفات تعالى الا العلم فان تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل ايضا حاشية ملا الياس

٥ قيل قد ذكرها للتنبيه على الترادف وقيل لا يخفى ان ذكرها منفصلة لذلك الغرض اولى ونكتة الفصل بينهما وبين القدرة خفية وللتنبيه على صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص ملاس

٦ قال العصام ومعنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين الاسماع والابصار من العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فلم انهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم ملاس

وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات وهي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره و

٢ قوله انه امر به كيف متعلق بقوله تنبيه على الرد تقدير الكلام ان فيما ذكر تنبيها على الرد على من زعم ان معنى ارادة فعل غيره امر به كيف لا يكون الرد وقد امر كل مكلف ؟ ملاس

٣ قوله كيف استبعاد لمذهبه ورد له اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف ولم يأمر البعض ولو كان الارادة والمشيئة امرا لما تخلف الائتمار ترجمى

٤ مع انه ليس كذلك لان الله تعالى يأمر كل انسان من الكفار وغيره بالايمان مع ان الكافر ليس بمسلم فنعلم ان الله تعالى يأمر ولكن لم يرد فالارادة والامر ليسا بمعنى واحد ملاس

٥ فثبت ان الارادة والامر متغايران قال الخيالي الملازمة غير مسلمة عندهم اي عند القائلين بان ارادة الله تعالى فعل غيره امر به فانهم لا يقولون بان المشيئة سبب لوقوع المراد نعم لو شاء الله تعالى شيئا مشيئة قسر والجاء لوقع ذلك الشئ فلا تكون الملازمة ممنوعة وصرح اهل المنطق بان لفظ ان ولو واذا في الشرطية المتصلة علامة الاهمال وعلى هذا فلا تكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا فتدبر ملاس

٥ قيل مشيئة الله تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشيئة في حقنا تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوي الطلاق يقع في المشيئة ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب والطلب يقتضي المطلوب ولا يقتضي الوقوع رمضان

٦ قيل ان التكوين والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بكلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ملاس



١ قد اختلف اهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى فقال اهل السنة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء ومنزهة عن السكوت النفسي بان لا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بان لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا انفسهم بالحنابلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات المتوالية المترتبة ويزعمون انها قديمة وتعالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم بل تجاوز وجهل بعضهم بغلاف المصحف وقالت المعتزلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات الحادثة غير قائمة بذاته فمعنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وهو مردود بان الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها اقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا امر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهي ومن حيث تعلقه بان فرعون كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بان الطائع له الجنة وعد ومن حيث تعلقه بان العاصي يدخل النار وعيد الى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الامر والنهي تعلق تنجيزي قديم واما بالنسبة للامر والنهي فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهي فكذلك وان اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المأمور والمنهي وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما واعلم ان كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظي بمعنى انه خلقه وليس لاحد في اصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى واطلاقه عليهما قيل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي وعلى كل من انكر ان ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر الا انه يريد انه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثا لا يجوز ان يقال القرآن حادث الا في مقام التعليم لانه يطلق على الصفة القائمة بذاته تعالى ايضا لكن مجازا على الارجح فربما يتوهم من اطلاق ان القرآن حادث ان الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذا ضرب الامام احمد بن حنبل وحبس على ان يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسي وغيره من المتقدمين ان الالفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لان بعض مدلوله قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى والتحقيق ان هذه الالفاظ تدل على بعض مدلوله الكلام القديم لانه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالالفاظ التي نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب اقامة الصلوة مثلا فنفهم ذلك من قوله تعالى اقيموا الصلوة ويصح ان يكون المراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف فان من اضيف له كلام لفظي دل عرفا على ان له كلاما نفسيا وقد اضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى انه خلقه في اللوح المحفوظ فدل التزاما على ان له تعالى كلاما نفسيا وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فارادوا بمدلوله الكلام النفسي والحاصل ان للالفاظ التي نقرؤها دلالتين اولاهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وهذا محل كلام السنوسي ومن تبعه وثانيتهما وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه وهذا محل كلام القراني وغيره فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكرماني الله اعلم

تحفة المريد

١١ قال العصام والظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته ثم لا يعرف كيف تقام بذاته قال قره كمال وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني كما هو التورية والصفة المعبر عنها في الكل واحد وهي الكلام النفسي الازلي ح ملاس

اي الصفة القديمة واما على الثانية اي على الدلالة بالوضع وهي التي اعتبرها العلامة ابن قاسم وكذا القرافي فالمدلول بها مساو للمدلول الذي يدل عليه الصفة القديمة فكل من القولين صحيح

اخو المرحوم رحمهما الله

١٢ قوله معنى هو عبارة عما ونا العاني وقصده القاصد قال شيخ الاسلام اي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات وغير المتغير مغاير لما يتغير ملاس

١٣ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صدور الكلام لانه اما عين العلم او عين الارادة فاجاب بقوله وهو؟ ملاس

١٤ قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه فحينئذ يوجد الكلام ولا يوجد العلم قال شيخ الاسلام اورد عليه امران الاول ان هذا من قبيل الوثب

على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير وصفي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغائب على الشاهد بل المراد انه بعد اتصافه تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الاصل تغاير معاني الالفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله تعالى الثاني ماذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه ان الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد انك متى تصور النسبة وطرفيها ومالم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر ان ذلك المعنى ليس شيئا من العلوم انتهى قيل اما التصورية فلا انفكاكه عنها واما التصديقية فلتحققه بدونها ح ملاس

١٥ ما المتعلقة بصحيفه ٩٠

قوله لكن امر عبده؟ اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعتبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة للطلب الحاصل للمتكلم فانه اراد بها انه قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد بها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد به مالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف في هذا الكلام كسلى وقال شيخ الاسلام اي فانه يامره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدمه ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ح ملاس

١١

قوله وفي هذا رد؟ ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتان الاوليان شرح مواقف

١٢

قوله حيث ذهبوا؟ وقالت المعتزلة كلام الله تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن فنقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنها نثبت وراء ذلك المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى شرح مواقف

لانهم اختلفوا في لفظ القرآن انه في اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم انه لفظ جبرائيل عليه السلام وذهب آخرون الى انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حجة الاول قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وحجة الثاني قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وحجة الثالث قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك لان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الصحائف والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى معجزا حاشية هذا اذا لم نذكر فوائد ذلك

١٣

قوله ليس صفة له اي ليس الكلام صفة لله تعالى لان المعتزلة قالوا انما اراد الله تعالى ان يتكلم بامر او نهي او خبر هما من سائر انواع الكلام خلق ذلك في جرم من الاجرام واسمع ذلك من شاء من ملائكته ورسله قال السنوسي وهذا المذهب واضح الفساد لانه يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق العالم وايضا اذا لم يكن في الذات العلية امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وانما هي موجودة في الاجرام الحادثة فالمكلفون اذا عابدون لتلك الاجرام اذ هي الآمرة والناهية الى آخر ما في شرح المقدمة ح ملا الياس

١٤

قوله ضرورة؟ هذه الضرورة ليست بمعنى البداهة لان الضرورة بمعنى البداهة ما لا يحتاج الى دليل وههنا يحتاج الى دليل فثبت ان الضرورة ههنا ضرورة الدين يعني يجب علينا ان نعتقد ان الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى تأمل حاشية ملا الياس



ولسمي هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث

والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه لا معنى للمتكلم الا من قامت به صفة الكلام وان الكلام نفسي وحسي وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعالى تعين النفسي ولا يكون الا قديما بداهة المريد

٥

قال شيخ الاسلام اي المغايرة للعلم والارادة فقط ما قيل ان الاجماع والتواتر انما يدلان على ثبوت صفة الكلام لا على كونه مغايرا للعلم قال العصام وفيه بحث لان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بانه ليس المراد اجماع الائمة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الائمة على انه متكلم فقوله انه متكلم معمول الاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع ح ملاس

٦

قوله وتواتر النقل؟ لانهم يقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قلت العلم بصدق النبي عم موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى العلم سواه؟ وتصديق الله تعالى اياه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص فاثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه اياه كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه؟ فانه يدل على صدقه ثبت الكلام ام لم يثبت قاله شيخ الاسلام في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ملاس

٧

وانما كان الدليل على ثبوت صفة الكلام وهو الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء دون القرآن لئلا يلزم الدور لان القرآن موقوف على ثبوت صفة الكلام فلو اثبت صفة الكلام بالقرآن يكون صفة الكلام موقوفا ايضا على القرآن فيلزم الدور ح م

٨

قال شيخ الاسلام هذا عند الماتريدية وافقهم الاشعرية على اثبات ما عدا التكوين ورد التكوين الى القدرة كما سيأتي فالصفات عندهم سبعة واثبت الاشعري البقاء بدل التكوين وخالفه محققوا اصحابه فقالوا ان البقاء هو امر اضافي اذ هو

٧ قوله اذ السكوت والخرس وهما نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما منافيان للكلام وخرس وسكوت في القلب وهما الامساك عن التفكر كالطفولية والبهيمية التي تمنع من تصوير المعنى في النفس والمراد هو الثاني لانه هو الذي ينافي النفسي شرح عمده

وعندنا اسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

هذا اي قوله وعندنا الخ لا تعلق للشرح لانه بحث مستقل لم يذكر قبله الا انه لما فرغ مما تعلق بالصفات حسن ان يتلوه بالاسماء لكونها مما يجب الاعتقاد فيها بقدمها ولذلك كتبناه هنا فقوله وعندنا الخ لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع في مبحث يجب اعتقاده فيجب على الانسان ان يعتقد ان اسمائه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لاهل الحق فالمعنى واسماؤه العظيمة قديمة عند معاشر اهل الحق خلافا للمعتزلة في قولهم بان اسمائه تعالى حادثة وانها من وضع الخلق واستشكل الاول بان الاسماء الفاظ وهي حادثة قطعا فتكون الاسماء حادثة فكيف توصف الاسماء بالقدم واجيب بانها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها وبحث في هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة واجيب بان قدمها ان الله صالح لها ازلا فهي قديمة باعتبار الصلاحية وفيه ان هذا لا يجدي في الرد على المعتزلة الذين يقولون انها من وضع الخلق اولا ينافيه وبعضهم اجاب بان قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في الازل وفيه ان جميع الحوادث كذلك وقيل ان قدمها من حيث مدلولها وفيه ان قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ولا يجدي في الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوي عن سيدي محمد بن عبد الله العربي ان من كلام الله القديم اسماء له هي المحكوم عليها بالقدم كما ان منه امرا ونهيا الخ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام ازلا على معاني الاسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام وهو الذي يشرح له الصدر ولا يرد انهم لم يذكروا من اقسام الكلام الاخبارية الاسماء القديمة لان تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الاهم باعتبار ما ظهر لهم كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر واشار العلامة الملوي في آخر عبارته الى ان القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى انها موضوعة قبل الخلق فهي من وضعه تعالى قبل خلقه ثم الهمها للنور المحمدي ثم للملائكة ثم للخلق خلافا للمعتزلة في قولهم بانها من وضع البشر وفي هذا الكلام تسليم ان الاسماء ليست ازلية كما لا يخفى وبالجملة فهذا المبحث لم يصفو ونقل عن القرطبي ان من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم لانه لا تأثير لهم في اسمائه وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان في الازل بلا اسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوها له وبعد فنائهم يبقى بدونها وهو قول المعتزلة قال السحيمي وهو افظع من القول بخلق القرآن الخ افاده العلامة الامير مع بعض زيادة
تحفة المريد

١١ قال قره كمال يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبارات الاضافة ككون زيد كاتبا وشاعرا ومنجما لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه يعني ان تعلقت صفة الكلام بالمامور به كانت امرا وان تعلقت بالمنهي عنه كانت نهيا وان تعلقت بالمخبر به كانت خبرا ملاس

١١ واعلم ان القول بوحدة صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية واما القول بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة في الازل بل فيما لا يزال فهو مذهب عبد الله بن ابي سعيد القطان من ائمة الاشعرية وقد اشار الشارح في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله انه مع كونه واحدا في نفسه يتصف فيما لا يزال بهذه الاقسام
ابن عرس

١٢ ذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وان العلم بذاك وذهب المحققون من الاشاعرة الى ان العلم صفة واحدة ذات تعلق فلا تعدد لها ولا تكثر الا في تعلقاتها وعليه اقتصر ابن السبكي وهو المعتمد واما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقا هداية المريد
شرح جوهرة التوحيد

١٣ قوله ولانه لا دليل الخ وما لا دليل عليه يجب نفيه فاذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات ثبتت وحدتها لان الوحدة صرفة الخ
حاشية ملاس



بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الاخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على

١ تقييد القديم بان يقال هو عند الحنابلة فاسد لان قوله ومع ذلك فهو قديم ان دخل تحت القول كان كلاما لغوا وان لم يدخل كان اجنبيا بيرداي

والقدم لا يقبل العدم ملا الملكس

٢ وفيه بحث اذ الكرامية والحنابلة في ان كلامه من جنس الحروف والاصوات واما في القديم فلا يفهم مقاصد

٣ يعني كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى ازلي مناف للسكوت والآفة يعبر عنه بالعبارة فانه اذا عبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة والاختلاف على العبارة دون المسمى كما ان ذكر الله تعالى بالالسنة متعددة ولغات مختلفة شرح المقاصد

٤ والسكوت اللفظي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والسكوت النفسي هو ان لا يريد في نفسه التكلم والآفة اللفظي هو عدم مطاوعة الآلات والآفة النفسي هي ان لا يقدر في نفسه على ارادة التكلم قول احمد

٥ قال العصام الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات لانه قد يكون بعدم الآلات اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف الآلة وعدم بلوغها حد القوة ايضا فطري فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة ح ملاس

٦ قال العصام يعني ان هذا الحكم انما يتحقق على الكلام اللفظي فكلمة انما ليست صلة الصدق وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ملا الياس

٧ والاولى ان يقال اذ السكوت والآفة انما ينافيان الكلام اللفظي لا النفسي والكلام فيه وايضا ان يقال اذ الكلام اللفظ ينافي السكوت والآفة دون النفسي والكلام فيه فتامل عع

٨ حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات

٥
قوله لايعقل وجود بدونها تكيف يكون المقسم صفة ازلية مع حدوث اقسامه اجيب بمنع انها اقسام فى الازل بل انما يكون قسما فيما لايزال وهذا خلاف الاصح فى الاصول والاصح انقسامه اليها فى الازل بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود كما اشار اليه السبكى فى الاصول فراجعه كى رحمه الله

٦
قوله لايوجب الاتحاد لان مغايرة هذه المفهومات معلوم بالضرورة لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الانشاء ولان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم رم ملاس

٧
قوله فان قيل الخ هذا السؤال نشأ من طرف المعتزلة القائلين بعدم الكلام النفسى قال شيخ الاسلام هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام النفسى وحاصل الجواب ان الاخبار انما يلزمه الكذب لو اتصف فى الازل بزمان من الازمنة وليس متصفا وان السفه والعبث انما يلزمان لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويصير اهلا له كما فى طلب التعلم من ولد اخبر عنه صادق بانه سيولد وكما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف ملاالناس

٨
قوله والاخبار الخ يعنى سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار فى الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضى ونوح وقومه يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عم بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وعن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائره هذه كثيرة قبل وجود هذه الافعال ويكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال بابردى

٩
قوله وان جعلناه كذلك يعنى كما هو رأى بعض اصحابنا والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهى بلا منهى انما يكون سفها وعبثا ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما الامر والنهى بمعنى كون المعدوم مأمورا ومكلفا على تقدير وجوده وتأهله لفهم الخطاب بالامر الازلى وهو قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم اذا انخرط فى سلك المكلفين فلا بعد فيه بعد تحقيق الكلام النفسى قرمى

١٠
قوله فى وقت وجود المأمور والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهى بلا منهى انما يكون سفها ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما على تقدير وجوده واهليته فلا كما تقدم ايضا فى حاشية شيخ الاسلام ملاالناس

١١
قوله وجود المأمور فى علم الامر يعنى ان الامر للمعدوم يجب فى الحال لايجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبى عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنهى عنه بذلك الامر والنهى ولم يكن ذلك ممتنعا كذا ههنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلى والآخر حسى والمخبر عنه المقارن للاخبار فى الازل هو العقلى لا الحسى لان كلام النفسى يقتضى المخبر عنه العقلى والكلام الحسى يقتضى المخبر عنه الحسى والحاصل ان وجود المخبر عنه فى علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضى وجوده فى الخارج رمضان افندى

١١
واعلم ان وجود المخاطب انما يلزم فى الكلام الحسى واما فى الكلام النفسى فيكفيه وجوده العقلى شرح مقاصد



على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لايعقل
وجوده بدونها قلنا انه ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لايزال واما فى الازل فلا انقسام له
اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان
حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم
اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ومنهى سفه وعبث
والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله
تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى فى الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه كذلك فالامر فى الازل لايجاب تحصيل
المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا للتحصيل فيكفى
وجود المأمور فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل
كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من

اى من الصفات الثمانية · اى الامر والنهى · قبل هذا السؤال قوله صفة واحدة · اى وجود الكلام تكيف قلت صفة واحدة · اى الكلام · من الامر والنهى · اى حصول الكثرة · اى فى المستقبل · اى الاستمرار فى جانب الماضى · اى للحقيقة ولا اعتبارا · بناء على انه للوجوب · اى سائر الاقسام · اى وحاصل النهى · اى الاستفهام كقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى · اى من المخاطب · اى النهى اخبار عن استحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك · اى غير الخبر كاستلزام الامر والنهى للخبر · اى الجواب الاخير هو مذهب البعض · هذا رد من جانب المعتزلة على قوله انه متكلم بها امر ناه · عطف تفسير للسفه · تكيف يتصور نسبته لله تعالى والسفه ارتكاب امر بلا فائدة ملاس · اى كلامه النفسى · كما ذهب اليه ابن سعيد القطان · اى لا لزوم للسفه والكذب · اى كلامه تعالى وهذا الجعل رأى اصحابنا · لان هذا الاشكال مبنى على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل · كالعقل والبلوغ · كالصلوة مثلا · اى العبد · اى امر الرجل ابنه فى نفسه حين قدره · جواب على قوله والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض · اى بان يفعل الابن

١
اى بدون الاقسام لان الكلام كلى لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الجزئى فكيف قلتم انه ازلى موجود قلنا انه لم اى عدم وجوده بدون الاقسام ممنوع

هو الامام الرازى وهو اختيار صاحب العمدة والتسديد الى البركات النسفى

لان بين اللازم والملزوم التباين لا الاتحاد

اذ الاتصاف بالماضى وغيره انما هو للفظ الحادث دون المعنى القديم

اى بدون هذه الاقسام ... حاصل السؤال ... الكلام صفة واحدة والخبر ... ان يقال وان دل ... وهو ان يقال ... الكلام صفة واحدة ... مع كل انقسامها ... الاقسام اعتبار ... تكثر التعلقات ...

٢
تحقيق المقام ان الكلام ... من الصفات المتعلقة ... قولنا الله تعالى ... تعلقاتها ... حيث ... يقولنا متكلم بمعنى

انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا الامر ذلك الصفة بدون التعلق والامر تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك فى الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى
كلنبوى فى تعليقات سيالكوتى

٣
اى لا بحسب التعلقات ولا من نفسه واذا كان كذلك فيكون الكلام صفة واحدة هذا مذهب عبد الله القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام احد ائمة اهل السنة قبل الاشعرى قال شيخ الاسلام اورد عليه انه يلزم ان يوجد جنس الكلام مجردا عن انواعه وهو محال اذ لا يوجد الجنس الا فى ضمن احد انواعه واجيب بان هذه الاستحالة فى الجنس وانواعه الحقيقية وهذه انواع اعتبارية المذهب الثانى انها تتصف بهذه الاقسام فى الازل مع وحدتها فى ذاتها قالوا وما يمنع التكلم بالامر والنهى والخبر بكلام واحد وهو ظاهر كلام الاشعرية والماتريدية الثالث ان الكلام النفسى خمس صفات ازلية امر ونهى وخبر ونداء واستفهام وعن الامام الرازى انه فى الازل خبر وترجع بقية الاقسام اليه واشار اليه بقوله وذهب بعضهم ملاالناس

٣
قوله اصلا اى لاحقيقة ولا اعتبارا يعنى ان المقسم لايوجد بدون الاقسام فى القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما فى القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فيجاز ان يوجد جنسها بذاتها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان فى الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر بالاعتبارات وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهى
رمضان افندى

٤
قوله ومرجع الكل اى الامر والنهى والاستفهام والنداء

الى اى الى الخبر واذا كان مرجع الكل الى الشئ واحد صح قولنا ان الكل واحد وان كلام الله تعالى واحد ملاس ... يعنى ان الخبر يحتمل الصدق والكذب والنهى والاستفهام والنداء ... فال شيخ الاسلام ... اى لا اختلاف لوازمها وصدق المشترك بينها ... على خاص منها من حيث خصوصه لا يستلزم ... صدق خاص آخر عليه من تلك الحيثية كما ان ... زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ... ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب ... فلا يلزم من صدق الكل على واحد منها صدق ... باقيها عليها ملاس

٦
اى لا يوجب فى المفهوم لان بين اللازم والملزوم ... بناء لان المتضائفين متلازمان مع انهما لا يتحدان فى الحقيقة وكذا الهيولى والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان فى الحقيقة ملاس

من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى اجراء الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات

وانما يستقيم ذلك في الكلام الحسي وبهذا الجواب يندفع الاشكالات ملا الياس

وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل رمضان افندي

٢ يعني ان اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف عصام الدين

٣ قال قره كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما صار حادثا انتهى اقول اصح النقل وتلطف القرمي وقال لان الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لان كلام الله تعالى مسموع لقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم فكذلك الحروف المسموعة ح ملا الياس

٤ فان قلت كيف ذهب المعتزلة الى خلق القرآن مع وجود هذا الحديث قلت انهم جعلوا المخلوق في الحديث بمعنى المفترى فانه قد يجيء بمعنى الافتراء قرمي

القرآن كلام الله غير مخلوق



٤٥ القول في كلامه تعالى والدليل على كونه متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله صفة له وكل ما هو صفة فهو قديم وثانيهما ان كلامه تعالى من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة القياس الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور فاهل الحق منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا كلام الله ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى هو بها آمر ناه مخبر الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى والتفصيل في هذا المقام انه اذا اخبر الله تعالى عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبياء عليهم السلام الى اممهم بعبارات دالة عليه فلا شك ان ههنا امورا ثلثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة الى الله تعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميته سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق واما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صور معلوميتها فليس صفة براسه بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها ليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقولات الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة فكيف يقوم به سبحانه ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين احدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الكلام الذي ينسب الى الباري تعالى فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتتقوم انيتهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري سبحانه لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذن اشياء زائدة على العلم هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتامل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنونات علمه على قلب احد من الناس من الاسرار الالهية ودقائق جبروت ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذن كلام الباري ليس شيئا سوى افادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه اي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه واجلسه على بساط انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء ان يكلم وكما اراد ان يسمع وفي الفتوحات المكية قدس الله مصدرها ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الاول يسمى قولا وكلاما ولفظا والامر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقرآن يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلم يرجع كونه حروفا منطوقا بها ؟ درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي

متممه ٢٥ لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم الآخرون الى انه لفظ محمد عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة والسلام رمضان

٨ قوله وتحقيق الخلاف ؟ الحاصل ان النزاع لفظي مبني نزاع حقيقي لانه ان كان المراد بالقرآن الالفاظ والحروف فلا نزاع لاحد من الفريقين في انها حادثة مخلوقة وان كان المراد به المعنى فلا نزاع في قدمه على تقدير ثبوته قائما بذاته بل النزاع في ان هذا ثابت في ذات الله تعالى قائما به اولا قدقي رحمه الله

٥٥ وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى عالم العلوي اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعنهم فتشاوروا

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا على ما مر
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم ولا معنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام ويمتنع قيام
اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الحروف
والاصوات في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان
لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت
به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف

قوله متصف بالكلام؟ لان المشتق لشيء يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول
آمصه

كانه قيل كيف يكون تحقيق الخلاف بينكم راجعا الى ما ذكرت حتى يستدلوا على قدم النفسي بما ذكرتم مع انهم استدلوا بكذا قاصدين الرد عليكم وذلك يدل على ان الخلاف بينكم في النظم المتلو فاجاب بقوله واما استدلالهم
ملاس

قوله من التأليف والتنظيم فانهما يدلان على ان القرآن من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا ملاس

قوله والتنزيل اي نجما نجما وسورة سورة بذا هو الفرق وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القائمة بذاته تعالى ملاس

قوله وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فانه يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيره اخرى وذلك يوجب حدوثه مع استحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى رمضان

وذلك يجب مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي فيكون حادثا مع حدوث الدعوى والا فلا اختصاص له بذلك المدعي وتصديقه ح ملا

قيل متعلق بذهبوا قال شيخ الاسلام فذهب ابو هاشم ومن تبعه الى ان القرآن من جنس الاصوات والحروف ولا يحمل البقاء حتى ان ما خلق برقوه في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما هو ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد لتلك الاصوات والحروف وذهب ابو علي الجبائي الى انه جنس ...



وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انهما تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي عصام

قوله في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء
رمضان

قوله على اختلاف بينهم فقال صاحب البداية وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما وان كلامه حادث غير قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم انه من جنس الحروف والاصوات حتى صار متكلما بخلق الحروف والاصوات ومحل القراءة وقال بعضهم انه من جنس الحروف والاشكال حتى صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ قال البلخي منهم نقر بكلام الله تعالى ونتوقف في انه حادث ام قديم ام مخلوق ام غير مخلوق
قدري

قوله وانت خبير؟ اقول المعتزلة لا يقولون باتصافه تعالى بالمتكلم بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها بل هم يقولون ان اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى انما هو بالمعنى المجازي فالحق في الجواب ان يقال انه لا يساعد العرف واللغة فان العرف واللغة انما يطلقان المتكلم على من قام به الكلام لا على من اوجده
حالي للسواسي

قوله لصح اتصاف الباري تعالى قال الخيالي يريد الصحة بحسب اللغة يعني يصح ان يقال انه تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على اي معنى كان من المعاني ملا الياس

قوله المخلوقة له اشارة الى بطلان اللازم الذي هو صحة اتصاف الباري؟ وكذلك الملزوم وهو كون المتحرك من اوجد الحركة واحتراز عن الاعراض الغير المخلوقة له فانها عندهم اي عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد قائمة بالعباد
ملا الياس

قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قبل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق الاسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان البحث لغويا رمضان

قوله ومن اقوى شبه المعتزلة قال العصام فيه اشارة الى ان وصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة ملا الياس

٨
قوله ووجودا اى الكتابة وهو وجود الخط الدال على ذلك اللفظ وهما مجازيان بالاتفاق قال بعض المحققين وجود الشئ فى الاعيان حقيقة وفى الكتابة والعبارة والاذهان مجاز لا حقيقة
ملاس

٩
قوله على ما فى الاعيان قيل عليه ان لفظ الانسان يدل على ما فى الذهن واما فى الذهن لا يدل على شئ فى الخارج لانه من الكليات ولا شئ من الكليات بموجود فى الخارج بخلاف الجزئيات فان لفظ زيد يدل على ما فى الخارج دون ما فى الذهن اذ الجزء لا يحصل صورته فى الذهن حاشية

٩
قوله على ما فى الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما فى الاذهان دلالة وضعية وما فى الذهن يدل على ما فى الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما فى الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما فى الذهن دالا ومدلولا معا رمضان

آخر هامش صحيفه ١٠٣
متممة ٦ الا ان يقال انهم ما نفوا الا الوجود الذهنى بالمعنى الذى توهموه من استلزام ترتب الآثار الخارجية المستلزمة للمحالات لا بالمعنى الذى يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم السالم من ذلك والذى يلزمهم القول به فى الالهيات هو هذا المعنى يريده المثبتون لا المعنى الذى توهموه وحينئذ فيندفع التناقض ويعود النزاع لفظيا وهو المطلوب والله اعلم
ملا الياس



وفى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب عنه بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقرو بالسنتنا) بحروفه الملفوظة والمسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى ويلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم

بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال شرح مقاصد

٢
يعنى ان المراد من كون الصفة مكتوبة ومحفوظة ومسموعة مكتوب ما يدل عليها لا هى نفسها حقيقة لان ذلك محال لانها صفة قائمة بذاته تعالى وكذا نقول فى الباقى وامتناع حلول صفته تعالى فى هذه المحال معلوم بالضرورة ملاس

٣
قال قره كمال اسناد مجازى وكذا اسناد قوله يحفظ ويكتب اسناد مجازى فمعنى كون الكلام الازلى ملفوظا ومسموعا ومحفوظا ومكتوبا هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا ومسموعا ومكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام كذلك فى نفس الامر فثبت ان الاسناد مجازى
ملاس

٤
وحاصل جواب المص على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروا ومسموعا يدل على نفى الكلام النفسى وكون القرآن حادثا لانهم قائلون بان الكلام النفسى مكتوب ومقرو ومسموع مجازا بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة رمضان

٥
قال بعض الشراح واصل هذا ان للشئ الواحد قال شيخ الاسلام اى تحقيق هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين استعمال القديم فى المعنى القديم القائم بذات البارى تعالى واستعماله فى الالفاظ المكتوبة بين الدفتين ع ملا الياس

٦
قوله وجودا فى الاعيان قيل هو عبارة عن كون الشئ موجودا فى الخارج من غير اعتبار معتبر انتهى وقيل هو تحققه فى الخارج وقال شيخ الاسلام ومعنى وجود الشئ فى الاعيان ان يكون عينا هى ذاته قال شيخنا فى قصد السبيل اعلم اولا ان ما له تحقق بوجه ما اما ان يكون ذلك التحقق الحاصل له تحققا به

اى للذين يكون الاوراق بينهما ملاس

اى ثابت فى اذهاننا بالالفاظ المخيلة الثابتة فى القوة الحاكمة التى تحكى صورتها صور الالفاظ المحفوظة ملا

من احرف المصاحف لا بحرف القرآن الوالعلس

لحصول صورته فى الذهن عرس

اى العبارة تدل على م

اى دلالة عقلية ملا

بقوله يراد به الالفاظ الى قوله الحقيقة والحاصل ان وصف الشئ بما ذكر من باب وصف ... يتعلق به للارتباط بينهما وقس الباقي وانظر الى ما حرر قبيل هذا القول من الكستلى ملا

٣
مثال للوجود في الكتابة لان مس القرآن لازم من لوازم المخلوق لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا نقول في القراءة والحفظ ملاس

٤
قوله ولما كان جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا كان القرآن اسما للمعنى القائم بذات الله تعالى فلم عرف الاصوليون بالمكتوب في المصاحف المنقولة بالتواتر وهذا اشعر بان القرآن هو الالفاظ والحروف او نقوش الكتابة والاشكال فاجاب عنه بقوله ولما كان ملاس

٥
قوله واما الكلام كانه قيل قد علم مما سبق ان الكلام اللفظي يسمع اتفاقا وهل رجل ذهب الى جواز سمع الكلام القديم فاجاب بقوله واما الكلام القديم ملاس

٦
اى فذهب الاشعري قائلا ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع قال ابن فرس المسموع عند قراءة القرآن شيئان صوت القارئ وكلام الله تعالى وقال الباقلاني كلامه غير مسموع على العادة قرمى

٧
قال شيخ الاسلام لان العادة لم تجر الا بسماع الملفوظات وان القدرة انما من شانها ان تتعلق بالممكنات لا بغيرها كاجتماع الضدين فانا وان كنا نقول انه تعالى قادر على جمعها لكن ليس من شان القدرة ان تتعلق بذلك والحق قول الاشعري فان الله على كل شئ قدير وله ان يفعل ما يشاء ولا ضرورة الى صرف الكلام عن ظاهره ملاس

قوله يسمع ما يدل عليه انما يصار الى هذا التاويل اذا كان المراد ...

كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد منه حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا



الادلة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اي في كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اي في قضاء رمضان مرآت وازميري

٦٥
قوله لا لمجرد المعنى نفي لما روي عن ابي حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة خاصة وجوز قراءة القرآن بالفارسية في الصلوة لكن هذا القول غير مفتى به وهذا البحث في المرآت فانظر اليه

٧٥
قوله واما الكلام القديم عدل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله ولما كان على مثال آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه عصام

٨٥
قوله خص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه ما قيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمع من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه عصام

متممه ٦٥ حتى يسمع كلام الله اي يسمع ما يدل عليه اذ يوهم منه ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه دالا عليه قال شيخ الاسلام منشاءه ما مر من ان كلام الله تعالى غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى فهو حقيقة فيه مجاز في النظم المؤلف الدال عليه حذرا من الاشتراك وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي فلا يصح النفي اصلا ويؤيده قوله بعد وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ملا الياس

٩٥
قوله فان قيل لعله رد على قول المص وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم منه ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعله او لعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشعار رمضان عفا

والاحكام الشرعية مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك من الفرائض والواجبات

مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة حينئذ
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا
في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام
في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميته اللفظ
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم
في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في
قول مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى

---

اختلف في لفظ القرآن الصادق في النظم مجاز في المعنى القائم بذاته تعالى وقيل حقيقة في المعنى مجاز في النظم وقيل مشترك وآورد بهذا الاشكال واجيب على تقدير تسليم انه
غير موضوع للنظم بانه ورد به الشرع وما ورد به الشرع لايجوز نفيه وصار حقيقة شرعية قرجي

٣ ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازاً عن ذهاب الوهم الى المعنى الحقيقي الازلي هداية المريد

٤ قيل ومعنى التحدي هو طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقيل التحدي هو ان يطلب المتحدي عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر عجزهم فالمتحدي هو النبي صلى الله عليه وسلم والمتحدى هو الكفار والمتحدى به القرآن ملا س

٥ كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من اين لك ان ذلك المعجز المتحدى به هو النظم المذكور لم لايجوز ان يكون هو المعنى القديم محي الدين

٦ قال في شرح المقاصد يمتنع ان يقال القرآن مخلوق مراداً به اللفظ المنزل على محمد عم باتفاق السلف قلت قيده بعضهم بغير مقام البيان والتعليم واما مثل قولي او نطقي بالقرآن مخلوق فمذهب البخاري والاكثرين من المتأخرين جوازه وهو الراجح خلافا للذهلي والخلاف مبسوط بالاصل هداية المريد

٧ وما ذكره الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى عم وغيره من الانبياء عليهم الله وعن فرعون وعن ابليس عليهما اللعنة فان ذلك كله كلام الله تعالى اخباراً عنهم وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى لا كلامهم فقه الاكبر
انما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ شرح فقه الاكبر



قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازاً في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته لان الخلاف في البسملة متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو في قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم شرح مواقف مع رمضان

احترازا عما وقع في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه من القرآن عرس

٦٥ قوله اذ لا معارضة الخ لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاماً حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى رمضان

٧٥ قوله قلنا التحقيق الخ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به الصفة منا فليس كلامنا هو الكلمات التي رتبتها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هو مبدأ تأليفها وتركيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا وسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى نفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها الاعراض السيالة قائمة بذاته من غير ترتب والترتب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة شرح عقائد العضدية تمت

٨٥ قوله فلا يصح النفي اصلا لان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اي عن النظم اصلا اي قطعا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس باسد وغيره رمضان

٩٥ قوله فلا نزاع لهم الخ ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو كلام حادث فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الخ شرح عقائد العضدية

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد
به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم
للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من
قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع
بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه
كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض
على البعض فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم
بذات الله فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه
غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا
من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

قال شيخ الاسلام ... حقيقيين له ... قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفين ... والالفاظ ايضا فيكون اللفظ والمعنى كلاهما معنيين ... المعنى الثاني فهو متناول للمعنى المقابل للفظ ... الله تعالى هو معنى قديم قائم بذاته تعالى وهو ... من وجه فمراد ان ... فتكون النسبة بين المعنيين عموما وخصوصا ... سواء كان باستفادة او لفظا من اللفظ ... يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين ... ليس بلفظ وهو باستفاد ويراد ... الاول بالمقابل اللفظ ويقال هذا معنى اي ... المعنى معقول بالاشتراك اللفظي على معنيين ... الذي في مقابلة العين ... اي ذلك المعنى القديم ...

قوله والمراد به ... ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان ... ورد عليه ان كلامه تعالى ...
لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله مع انا نقطع بان
ما يقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل
عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون طلاقه
على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو
باطل وان جعل وضعه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص
كما في وضع اسماء الاشارة يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
ايضا حقيقة لانه صادق حينئذ حقيقة على ما يقرؤه كل منا
وذلك باطل ايضا فلا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع
وبين ذلك الفرد الخاص كما مر ملا الياس

ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان النظم متصف
بسمات الحدوث كما سبق فالى يكون قديما وما وجه
التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة بقدم الحروف
اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت
ابن عرس

٤ اي الموجود بعض الاجزاء بعد بعض لان حصول كل حرف
مشروط بانقضاء الآخر فيكون للحروف المشروط اول فلا
يكون قديما ملا الياس

٥ قوله لا يمكن التلفظ بالسين لا يقال هذا بالنسبة الى
الانسان واما بالنسبة الى الله تعالى فلا نسلم امتناعه
لانه تعالى قادر على ان يتكلم بكلمات غير محصورة
في دفعة واحدة لانا نقول النظم المرتب الاجزاء محال قدمه
ملا الياس

٦ قال شيخ الاسلام واستشكل الفرق بين قيام علم وعمل
ونظائرهما نحو لمع وملع اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء
انتهى وقال ابن قاسم ما المانع من الفرق بالاعتبار فان
قيامهما بلا ترتيب لا يمنع من اعتبار ملاحظة البعض قبل
البعض انتهى واذا لم يكن مرتب الاجزاء الا بالاعتبار
لم يكن حادثا لان الحدوث انما يكون في اللفظ المرتب
الاجزاء حتى يكون حدوث كل بانقضاء الآخر فافهم ملا الياس

٧ فان التلفظ ... حادث ... حدوث ... دون حدوث ... المنسوبة الى ...



١٠ قوله فلا ترتيب فيه اي في اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا يكون حادثا وانه لا يلزم فيه التقدم والتأخر الذي الزم الاشعري
المتأخرون على كون كلامه بالحروف والصوت لما سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا وايضا فحروفنا انما جاء فيها التقدم والتأخر
لاجل التركيب الجسماني واختلاف المخارج وتمن يتعالى عن ذلك يتعالى كلامه عن ذلك ملا الياس

١٠ قوله فلا ترتيب فيه لانه اذا كان القائم بنفس المخلوق لا ترتيب فيه
فالى يبعد ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتيب في المعنى القائم به
تعالى بهذا المعنى عرس

١١ قوله حاصل كلامه اي حاصل كلام بعض المحققين في تأويل كلام
الاشعري فيكون كلام الاشعري صادقا فيكون كلام الله تعالى
حرفا وصوتا قديما ملا الياس

١٢ قوله وهو جيد لمن الخ قال شيخ الاسلام لا استحالة في ذلك
وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل
الشامري عن الشارح وقال انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحرف
والصوت ليس كحروفنا واصواتنا وقال وسئل هذا الابن حجر
في كتاب التوحيد من البخاري بكون كلامه تعالى بالحرف والصوت
وساق الاحاديث الدالة عليه فاعرف ذلك وانما اطلت
الكلام في هذا لان من قصر نظره على تأليف المؤلف انكر ان يكون
لاهل الحق قول بهذه الصورة وانما هو للحنابلة او المعتزلة و
يشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى ملا الياس

١٣ قوله لمن يتعقل الخ والمعنى ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصور
تصورا صحيحا لفظا قائما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف
من حروف منطوقة او مخيلة او منقوشة ابن عرس

١٤ قوله بعدم البعض وانقضائه هذا يشعر بان كلام الله تعالى
لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط
وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم
عند الاشعري رمضان

١٥ قوله ونحن لا نتعقل الخ والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون النظم
قائما بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف
متعاقبة لا نتعقله لانه قاسه على الشاهد ونحن لا نتعقله
ذلك هذا الا على الوجه الذي ذكرناه هذا وقال السيد في
شرح المواقف لا شبهة في انه اي ما ذهب اليه صاحب المواقف
اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى
ولا يخفى ان اللفظ كيفية في الصوت او في النفس او في الذهن
وانما يعقل تحققه على الوجه المذكور مترتبا وفي التلويح يستحيل
قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وبالجملة فالبحث
مشكل ابن عرس

١٥ قوله ونحن لا نتعقل الخ قال قره كمال هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ الخ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكفي هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتيب اذ لو لم تكن
باقية في خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلا واذا جاز الثبوت للبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك
في الواجب القوي الكامل بطريق الاولى فتأمل ملا الياس

في خياله بحيث انه اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً اما من
الفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً
والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود (صفة لله تعالى) لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفاله قائماً به (ازلية) لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه تعالى
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقاً
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق
عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث

من الخلق والتخليق والفعل ونحوها انتهى اي مبدأ الخلق
ومبدأ التخليق وغيرهما ملا الياس

٣
اثبته الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة
وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا
عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه العبارات
كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها
مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره
الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود يرد عليه ان
الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة
الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تأثير التكوين
على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل
الوجوب يكون موجباً لا مختاراً والقول بان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول رمضان

٤
اي لاتفاق العقل والنقل اما العقل فلانه لابد للخلق من
خالق وللتكوين من مكون واما النقل فلقوله تعالى خلقه
من تراب وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له
كن فيكون نجرابادي

٤
واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل
على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ
واما خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه
العقل بل العقل منفرد فيه فلا توقف عليه بل ليس فيه العقل
بل الوهم البارز في معرض العقل بالفرق بين اطباق العقلاء
والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس
في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف
في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق عصام

٥
عطف على اطباق وعدم اعادة اللام في المعطوف اشارة
الى انه مع المعطوف عليه علة مستقلة عصام



٨
قوله لزم الكذب اي في كلامه تعالى وهو محال ولزوم الكذب
يندفع بما سبق من ان الاخبار في الازل لا يتصف بشئ من الازمنة
لا الماضي ولا الحال ولا الاستقبال بالنسبة اليه تعالى عصام

١٠
قوله او القادر على الخلق وتأويل الكرامية لقوله تعالى هو الله الخالق
بانه خالق في الازل بمعنى الخالقية وهي قدرته على الخلق تأويل
فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق لان
القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانياً وكذا في سائر الصفات
ملا الياس

١١
قوله على انه لو جاز الخ وفي العبارة مسامحة والمعنى انه لو جاز
هذا الاطلاق بهذا الاعتبار لجاز اطلاق ما ساغ فيه هذا الاعتبار
من المشتقات التي مأخذها الاعراض المقدورة له تعالى او لا خصوصية
للفظ الخلق والخالق وما جاز اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على
الخلق واللازم باطل اذ لا يكون من اسمائه تعالى المقعد مثلاً
باعتبار القدرة على الاقعاد اس عرس

١٢
قوله هو عليه من الاعراض فيلزم ان يجوز اطلاق الاسود والابيض
وغيرهما عليه تعالى وهو ظاهر الاستحالة وفيه ان القدرة انما هو
على الخلق لا على نفس الماهية بل لا معنى له كما لا يخفى واما ما اورد
عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن
ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه فمنشأه قلة التدبر
نجرابادي

١٤
قوله وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون
التأثير عين الاثر الحاصل منه باطل حقيقة ترجع الى سلب
تكوين التكوين رمضان

٢٥ حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتاً حال توجه الخطاب
صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتاً قبله او بعده صح اخباره
بصيغة الماضي والمستقبل رمضان

٩
قوله او العدول الى المجاز واللازم اي الكذب والعدول الى المجاز
باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم
حوله شائبة الكذب فضلاً عن الكذب واما بطلان العدول
اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر وكذا الملزوم
وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقاً في الازل رمضان

١١
قوله على انه لو جاز الخ قال شيخ الاسلام المراد لجاز اطلاق كل اسم
مشتق يقدر هو على مأخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وجوابه ان
ذلك الجواز ان اريد به العقلي فمسلم ولا مانع او الشرعي فممنوع
لتوقفه على الاذن او عدم الايهام انتهى خالف الخيالي في امور
الاول في تقديم الشق العقلي والثاني في تأخير الايهام عن الاذن
الثالث في عطف الايهام باو دون الواو فتأمل وجه المخالفة
ونكتها ثم رأيت كتب بعض المحشين قال الاولى الاتيان باو
ليكون اشارة الى القولين كما فعل شيخ الاسلام على ان عطف
وعلى بالواو على ما قبله مستدرك لا فائدة له لان الشرع لا يأذن
الا فيما له نقص فليتأمل وقال في تقديم العقلي فانظر لم عكس شيخ
الاسلام وكتب على قوله ولا مانع ان اراد ولا مانع اصلاً فممنوع لان
الشرع مانع من الاطلاق كما صرح به الكمال او لا مانع عقلاً فقد علم
من قوله فمسلم ملا الياس

١٣
قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون
التكوين عين التكوين بمعنى انه ليس وصفاً حقيقياً زائداً عليه
كما في نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما وبالجملة
ما نكر نوعه بحسب كونه اعتبارياً الخ ملا الياس

١٥
قوله مع انه مشاهد اي مبصر بحس البصر ومشاهدة
وجود القائم بكذب استحالة تكون العالم
ملا الياس

والاحداث وفيه تعطيل للصانع والرابع انه لو احدث لحدث

اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه

ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا

ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين

صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من

الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل

شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتنا ومحيينا

ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة

والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة

والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه

على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين * ولما

استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون

كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو

محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل

جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

ابتناء ماعداه اما الاول فلان الذي يمتنع قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد العدم بخلاف ما لا وجود له وتجدد الاضافات والسلوب لكونه موجودا مع العالم بعد ان لم يكن معه وغير موجود مع كل حادث مع عدمه واما الاخيران فلان المفتقر الى الايجاد والموجود والمحل انما هو المتحقق الثابت ملاس

٤

اى مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا تتم هذه الادلة لانه ح لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له

رمضان

٥

قال شيخ الاسلام اذ الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة اى لها تعلق بالغير واضافة اليه كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وصفات السلب ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في الاول مطلقا ولا في الثاني نفسه ويجوز في تعلقه واما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقا انتهى قال محي الدين والمراد بالاعتبارات العقلية هي التي لا وجود لها في الاعيان اذ التكوين معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر ولا يكون الا فيما لا يزال ح ملاس

٦

فان كل واحد من هذه الصفات اضافات اعتبارية عقلية لا وجود لها في الاعيان والخارج وبه يخرج الجواب عن الحجج المذكورة اما عن الاول فلانا لا نسلم قيام الحوادث بذاته وانما يلزم ان لو كان من الامور الحقيقية وليس كذلك واما عن الثاني فلانه موصوف في الازل بالمبدأ الذي هو القدرة والارادة وهو يختلف باختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا واما ان ذلك المبدأ هو التكوين فلا دليل عليه واما الثالث والرابع



٨

قوله ولا دليل؟ كانه قيل ان المراد بالتكوين الذي ندعي وجوده هو مبدأ التخليق وغيره الذي هو امر اضافي واعتباري فاجاب عنه بقوله ولا دليل؟ ع ملاس

٨

وتحقيقه بان يقال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالفرق في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة سلكوتى

٨

قوله ولا دليل؟ اعلم ان الحنفية كالشيخ ابي منصور واتباعه اجمعوا على ان التكوين صفة ازلية متغايرة للقدرة والمكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات لكن سكتوا عن مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحدى طرفي الفعل مقارنا للارادة فبذلك انكروا عليهم صلاح الدين

٩

قوله فان القدرة؟ يعني ليس لقائل ان يقول ان التكوين مرجح للوجود على العدم والقدرة ليست كذلك فكيف يصح ان يكون التكوين هو القدرة لانا نقول ان القدرة وان كانت؟

محي الدين

١٠

قوله ولما استدل؟ حاصله ان يقال انا لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم الممكنات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق المكونات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة

ملاس

١١

قوله ولكل جزء من اجزائه فيه رد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى وهم الفلاسفة ملاس

١٢

قوله بل لوقت وجوده فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا يوم السبت وان ظهر امره يوم الجمعة نكذا اهذا يابردى

١٣

قوله على حسب علمه اى على حسب مقتضى علمه في الازل فانه يوجد لوقته كما في العلم والقدرة لانهما صفتان ازليتان والمعلوم والمقدور صفتان حادثان بحدوث تعلقهما والتكوين اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين انما يتعلق لما يدخل منها تحت الوجود حاشية ملا الياس

وهو يشمل تأثير قدرته في حصول المأمور ... وتوقف وافتقار المأمور من غير امتناع ... عمل واستعمال آلة الى مراد ... وهو فيلس ... مراده بامر المطاع ... عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته ... وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة ... كن بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده ... لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الكلام وهو اهل السنة ... العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل ... قوله فيلزم قدم العالم لانه ثبت بالبرهان ان ... باطل فيلزم لانه ثبت بالبرهان حدوثه ... قوله قدم اي قدم العالم المتعلق وجوده به وهو ... قال مولانا احمد الظاهر الانسب ان يقول بدل ... التكوين قديم تعلق به وقت وجوده ... قديمة تعلق به وقت وجوده كذلك ... قوله كما في العلم اي كما ان علمه وارادته ...

قدرة الله على قدرة الخلق يعني ان حقيقة الحال ان شاء الله تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه بقدرته وارادته فيتكون من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين لان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى لانه يأمر المعدوم بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريقة الاستعارة التمثيلية وليس هناك قول ولا امر ولا مأمور حقيقة وانما هو وجود الاشياء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة هذا ما قاله شيخزاده في آخر سورة يس وقال ناقد المحصل انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بجعل قوله كن مقدما على الكون اي كون الحادثات ووجودها وقال الشيخ اكمل الدين بان القدرة بتعلق بصحة وجودها والارادة بتعلق تخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال فالقدرة والارادة لا يقتضيان وجود المكون لما علم من متعلق كل واحدة منهما فوجود المكون انما يكون بصفة من صفاته اولا والثاني يوجب التفصيل فتعين الاول ولا يجوز ان يكون حادثة لئلا يلزم حدوث الباري فتعين ان يكون قديمة ولا نعني بالتكوين الا صفة قديمة قرمى

وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث
اي مقتضى علمه وارادته في الازل فانه يوجد في وقته ته · كالسمع والبصر والارادة تة

التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
بالمكون ته · اي من قدم الصفات تة · من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات

التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة
اي كون التكوين باقيا من الازل الى الابد والمكون حادثا بحدوث التعلق ته

وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
اي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين ته · اشارة الى مذهب الحكيم ته

أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث
بان لم يكن الموجد للعالم لا ذاته ولا صفة من صفاته ته · ولزم استغناء ته

عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما
اي تعطيل الصانع والاستغناء ته · اي وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته · ذلك التعلق

يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين
ضمير به راجع الى ذات الله تعالى او صفة من صفاته ته · اي او ان تعلق ولا يستلزمه ته

ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من ان القول
اي كذات الله تعالى وصفاته قديما ته · اي في الجواب عن المعارضة المذكورة للاشاعرة

بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
اي وجود ما · اي القديم بالغير اي لا يحتاج الى الغير ته · اي بحدوث المكون بحيث لا يلزم قدم العالم

وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا
فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون المحال كى · اي في حدوث المكون على التفسير

معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند
اي الحادث الزماني · هو الموجود الخارجي الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم

المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم
اي ما لا يكون لوجوده بداية كالباري · اي بالتكوين · اي ان الحدوث الذاتي

والقديم بخلاف ذلك ومجرد تعلق وجود شيء بالغير لا يستلزم
اي الذي يقول به المتكلمون وهو كون الشيء وجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم

الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
يعني ان الحادث بالزمان لا ينافي القدم الزماني ته · اي الى ذلك الجواز وذهب اليه ايضا اهل السنة

دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كا

والازل عبارة عن عدم البداية والابد عبارة عن عدم النهاية · متعلق وجود كل موجود وقت ... يكون ... يوم السبت ... يوم الجمعة ... اي المعنى الذي ذكر للقديم والحادث · لا يستلزم الحدوث الزماني · في صفات الحق ... الدين

قوله ما يقال رد لكلام صاحب البداية حيث قال متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلمتم حدوث العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث قرمى

قال ابن قاسم جواب الاستدلال المتقدم كانه قال الجواب الصحيح من الاستدلال ما تقدم في المتن اما الجواب عنه بما يقال هنا ففيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام من استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قولهم لو كان قديما لزم قدم المكونات ... انتهى ...

وقال العمدة ... بحدوث التعلق ... صاحب الكون حادث ... تعالى العلم والارادة بل مجرد ... قوله وجوده به اي بالغير ... من صفاته ... العالم لكيف ... بعد الافراد ... ان التناقض ... حاصل النظر ان يقال ان ... الحدوث الذاتي ... بالعدم ... قوله ما يقال ...



قوله وما يقال اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات اي لا نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير خيالي وقول احمد

قوله ففيه نظر اي في المذكور من تفسير معنى القديم والحادث حاصله ان يقال لا نسلم قبح الترديد المذكور وقال قره كمال لجواز ان يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام ملس

قوله الفلاسفة القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب وحاصل هذا النظر بقوله ففيه نظر ان يقال ان هذا الجواب لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق فما سوى الله تعالى حادث بالزمان اي المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتي الذي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير ابن عرس

قوله لان هذا اي ما يتعلق وجوده بالغير في القديم وما يتعلق وجوده به في الحادث معنى القديم ملس

قوله بالذات وانما قيد معنى القديم والحادث بالذات لان القديم عندهم مقول بالاشتراك على ثلثة معان قديم بالذات وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وقديم بالاضافة وهو عبارة عن كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وقديم بالزمان وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والحدوث ايضا مقول بالاشتراك على ما يقابل كلا من المعاني الثلثة محى الدين

قوله ومجرد ذلك جواب سؤال مقدر كانه قيل الحدوث الذاتي يستلزم الحدوث الزماني فاجاب بقوله ومجرد ملا الياس

قوله بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتي فليس الكلام فيه ح

لان ما هو صادر بالاختيار لا يكون الا حادثا بكونه مسبوقا بالارادة بخلاف الصادر بالايجاب الذي ذهب اليه الفلاسفة فلذا قيده به اي بالاختيار ملس

قوله نعم يعني ان القول بحدوث العالم صادر بالاختيار بالتكوين هو القول بحدوثه الزماني اذا كان على تفسير المتكلمين القديم بالتكوين ... يتعلق وجود ... منه

كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار

فانه محتاج الى الله تعالى صادر عنه وانه بذاته على مذهبهم الفلاسفة ملا

دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول

متعلق بقوله اثبتنا ملا احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور ع

بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه وتبين ههنا بقال

اي من اجل ان الحادث الوجوده بداية والقديم بخلافه يقال ان التفسير ملا

ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على

من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون

اي بقدم الهيولى بالزمان لا بالذات ... الا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير ملا اي الفلاسفة

بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير

اي حاصل جواب المص في الرد عن استدلال القائلين بحدوث التكوين ملا

والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون

عطف على انه لا يتصور امر ولا نسلم ان وزانه ملا هذا سند للمنع ملا

وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب

اي متصور بالقياس الى الغير ع يعني ان قياسه عليه قياس مع الفارق فان ملا

صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب

اي ليس كذلك لانه صفة ملا ... اي محققة الوجود ملا مع صلته صفة الاضافة

والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج

كالعلم والقدرة والارادة والمحققون على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل كل شيء ملا

المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها

على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون

اي منعا بلا دليل ملا اي تحقق التكوين في الازل ... تكونه عبارة عن الاضافة ملا

مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب

عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم

اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر المفعول لانعدم هو بخلاف

كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس رمضان

ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فح لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فبهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر رمضان

قوله بدليل لا يتوقف والا لكان دورا بيانه ان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا بالاختيار ولو توقف كون الصانع فاعلا بالاختيار على الدليل الذي هو متوقف على حدوث العالم لزم الدور فافهم ملس

قوله لا يتوقف صفة لدليل قال شيخ الاسلام احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور فانه ح يكون اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار واثبات صدوره بالاختيار متوقفا على اثبات حدوثه فيلزم الدور انتهى قال ابن قاسم اي لتوقف حينئذ على القول المذكور المتوقف على الدليل المتوقف على الحدوث فتوقف الحدوث على الحدوث قال قره كمال حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتد به عند اصحابنا هو الدليل الذي كان على حدوث العالم ...

جواب سؤال مقدر انه لم يلزم من هذا المعنى حدوث على مذهب المتكلمين

اي وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى فالحكماء قائلون بحدوث الهيولى بمعنى تكونه بالغير لانها عندهم حادثة بالذات لا بالزمان

المكابرة هي التي لم يكن فيها نظر المناظر على اظهار الصواب بل على الزام الخصم

لانه لا فرق بين فعل الخلق والله تعالى في الغير والاضافة



متن ٢٥ معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجدا بالذات لا بالقصد ولا بالاختيار رمضان

٩٥ قوله كالهيولى مثلا قال شيخ الاسلام اذا فسرنا الحدوث بالمسبوقية بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفيا لقولهم بقدمها فانهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير ملا الياس

١٠ قوله صفة اضافية واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية لانه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذ مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذات الله تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة عصام الدين

١٢ اي لا يندفع المذكور وهو كون القول بتحققها بدون المكون مكابرة حتى لا يكون مكابرة لان الاخراج لا يتحقق بدون المخرج سواء كان فعل الباري تعالى ام لا محي الدين

٨ قوله بعض الاجزاء اي زعم ان بعض افراد العالم واجزائه مع كونه متعلقا بذات الله تعالى قديم اي بالزمان وان كان حادثا بالذات لان الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني ملس

٩ قوله وان وزانه معه قال شيخ الاسلام عطف على انه لا يتصور التكوين انتهى اي وانا لا نسلم ان وزانه اي قياسه كقياس الضرب مع المضروب ملس

١١ قوله لا عينها اي عين الاضافة قيل قوله حتى علة في المعنى لعدم عينيتها وقوله مكابرة اي منعا بلا دليل لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المكون فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ملا الياس

١٢ قوله فلا يندفع قال شيخ الاسلام وجه عدم الاندفاع انه يشتمل على ان التكوين فعل الله تعالى بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود وانه ازلي وذلك لا ينفي تحقق النسبة بدون المنتسبين ثم ان كون الفعل المذكور ازليا ممنوع انما الازلي الصفة التي هي مبدأ الفعل حاشية ملس

١٣ قوله فلا يندفع اي اذا كانت صفة التكوين غير الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها وكانت القول بتحققها بدون المكون على تقدير كونه عينها مكابرة وانكارا للضروري لا يندفع الاشكال وهو لزوم كون المكون مخلوقا بنفسه وتعطيل الصانع وغير ذلك بما يقال اي بالفرق بين الضرب والمضروب والتكوين مع المكون بان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلق الضرب بالمفعول ووصول الالم اليه بخلاف فعل الباري فانه ازلي وواجب دوامه وبقاؤه لا وقت وجود المكون قريمي

١٣ قوله مستحيل البقاء فاذا لم يندفع بهذا فلم يثبت ان تكون التكوين عنده عين المكون فاذا لم يكن عينا لم يلزم الحدوث بل يكون قديما ملا الياس

١٤ قوله لانعدم هو اي لانعدم الالم لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل الباري الذي هو التكوين بالفعل قريمي

بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه
لوكان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى
انه قدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لايكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح
القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال

ايضا بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشئ فيخاطب
ولايجوز ان يحدث لله تعالى فعل او قول لان ذات البارى
سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه
عز وجل قال فى الازل ليكن كل مايكون فى وقته فيلزم
قدم المفعول انتهى ملخصا سعد الرحمن

٣
قوله عندنا اى عند المتكلمين من الماتريدية خلافا للاشعرية
فانه قد اشتهر ان التأثير عين المؤثر والتكوين نفس المكون
هذا فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل قال
شيخ الاسلام كلام مستأنف اشار به الى رد ما نقل عن الاشعرى
ان التأثير نفس الاثر والتكوين عين المكون ولما كان هذا
بظاهره فاسدا للوازم الفاسدة التى ذكرها الشارح
نبه على المراد به بقوله بعد فان من التكوين عين المكون ٩ ملخص

٤
قال قره كمال لان الفعل عبارة عن كون الشئ مؤثرا فى غيره
والمفعول عبارة عن المغاير فيكون تغايرهما ضروريا قال شيخ
الاسلام اعترض بان هذا الاستدلال لاينطبق على المدعى لان
المدعى ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم انه لم
يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحى لعدم انفكاكه ولو سلم انه غير
لكان غير الفاعل ايضا فيلزم كون الصفة غير الذات واجيب
بان الكلام الزامى فان القائل بان التكوين عين المكون ينفى
كون الصفة حقيقية ويقول هو اضافية ملا الياس

٥
لان احتياج المكون الى المكون انما هو فى التكوين فاذا كان
التكوين عين المكون لزم استغناؤه المكون لامحالة وايضا
لوكان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فيلزم
حينئذ قيام جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تعالى
مرادادى

٦
قوله وهو محال قال الكستلى لما عرفت من ان الشئ الذى
يقتضى ذاته وجوده هو الواجب انتهى اى وقد اقتضاه



تتمه ٢٥ واقوى قدما ان اريد المعنى الاصطلاحى وهو الذاتى
ملا الياس

٩
قوله اذا كان عين المكون اى اذا كان التكوين عين المكون كان
الخلق الذى هو التكوين عين المخلوق الذى هو المكون وهو السواد
فمحل الخلق الذى هو ذات الخالق يكون محل السواد فخالق سواد
هذا الحجر الاسود الذى هو ذات الاسود ايضا يكون محل الخلق
فهذا الحجر الاسود يكون خالق سواده محى الدين

١١
قوله وهما اى التكوين والمكون الذى عبر عنهما بالخلق والسواد
واحد لان السواد لما كان مكونا وهو بعينه تكوين عندهم فكل
ذات قام به السواد قام به التكوين لامحالة پاپردى

١٣
قوله وهذا كله اه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل
فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب بقوله وهذا اه رمضان

١٣
قوله وهذا كله اه كانه قيل يلزم مما ذكرته من الضرورة ان لايحتاج
الى اثبات الدليل فاجاب بقوله وهذا اه ع

١٤
وفى قوله لكنه الى قوله بل يطلب تعريض بان المص وحجاج الماتريدية
ليسوا فى هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء فهو ميل من الشارح
الى مذهب الاشعرى ردعى

١٤
قوله لكنه استدراك ورفع توهم ان العلماء الراسخين كيف التزموا
هذا وارتكبوا على هذه المستحيلات التى لايذهب اليها من له ادنى
تمييز فضلا عن المميزين الراسخين فى العلم وفضلا عن العلماء الاجلين
هذا على مالايليق بالعقلاء مع ان المقام مما لاينبغى ان ينازع فيه
بان لكلامهم وجها صحيحا يصلح محلا للنزاع ملا الياس

٨
قوله هذا خلف اى باطل قد سبق معناه فلا نغفل واعلم ان عدم
تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا
للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى رمضان

٩
قوله اذا كان عين المكون لايكون وايضا يلزم ان يكون ما يقوم
بنفسه عين ما لايقوم بنفسه وبالعكس وان يكون احد المتباينين
عين الآخر وهو محال ملا الياس

١٠
قوله وان يصح القول اه لان السواد قائم بالاسود وهو مع الخلق
واحد فيكون الخلق قائما بالاسود فيكون الاسود خالقا للسواد
اذ لامعنى للخالق الا من قام به الخلق خاسه ملا الياس

١١
قوله وهما واحد اى لوكان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلا
عين المخلوقات وهو قائم بمحل فيكون محله محلا للخلق ايضا فيكون
السواد مثلا خالقا اذ لامعنى للخالق الا من قام به السواد والخلق
لان الخلق تكوين والسواد مكون فاذا كان التكوين عين المكون
فيكون الخلق والسواد واحدا ملا الياس

١٢
قوله فمحلهما واحد وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض
والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا
وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه
بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود
لان السواد لم يقم به تعالى لايمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين
لم يقم به رمضان

١٥
قوله وهذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد الذى هو عين
التكوين وهو قائم بالاسود فيكون الاسود خالقا له ومكونا لان
المكون من قام به التكوين والتكوين لوكان عين السواد لكان
قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له
وكذا الحجر رمضان

في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة

ومنه يعلم ان التكوين من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ولم يكن له وجود في الخارج ح م

وكذا الفاعل وانما قالوا عين المفعول ولم يقولوا عين الفاعل مع انه فعله لان اثر الفعل ظاهر في المفعول كالضرب بالنسبة الى المضروب ح م

قوله ليلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وههنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة رمضان

قوله وهذا كما يقال كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اي لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي رمضان

هذا ايضا كلام الشيخ الامام الاشعري وهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة الكتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بغيرية الوجود للماهية لفظي مهرابادي

لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء في الاعيان



على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه

قوله والاقرب فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان مذهب القائلين بكون التكوين صفة اقرب الى الصواب من مذهب الباقين وقد سبق مرارا ان الحق ما ذهب اليه المحققون الراسخون من علماء الاصول فما المختار عنده قلنا لعل المختار عنده مذهب المحققين القائلين بانه من الاضافات والنسب ووجه التوفيق ان قوله والاقرب معناه والاقرب الى الصواب من القول بكون كل من الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى صفة حقيقية القول بان مرجع الكل الى التكوين لانه اقرب من القول بانه من الاضافات والنسب قريمي

قوله فمما تفرد به وعلم من هذا التحقيق ان المذاهب في هذا المقام ثلثة الاول مذهب المحققين وهو ان التكوين صفة اعتبارية ليست بحقيقية والثاني ان التكوين وحده صفة حقيقية والثالث ان خصوصيات التكوين صفة حقيقية قريمي

قوله والاقرب قال البردعي اي اقرب للتوحيد لان ما ذهب اليه البعض غير مناف للتوحيد ايضا انتهى قال شيخ الاسلام لان فيه تقليلا للقدماء لان التعلق اضافة والتعدد من الاضافة لا يوجب الكثرة ملاس

اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها

٢ والفرق بين كلام الفلاسفة والنجارية ان الفلاسفة لا يثبتون الارادة لله تعالى والنجارية يثبتونها له تعالى لكن يقولون مريد بذاته تعالى لا بصفة زائدة على ذاته تعالى حاشية ملا الياس

١ شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحوادث بذاته تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجيب بانها قديمة والزوال انما يرد على تعلقها لكن الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل يلزم زوال الحادث منه

بل فيه ما لا يخفى لكاسه الاول في بعض الحواشي لكن ليس هو على الاطلاق الاشعري وغير موجودة عند الماتريدي كذا الجزئية موجودة ومخلوقة عند او الترك فيكون للارادة

٣ اذ لو كان في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني ايضا باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قال في شرح المواقف ان الارادة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض بارادة حادثة لانهم يجوزون ان يكون الذات محلا للحوادث ملا الياس

٣ هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة نعيد السؤال نعمان افندي

وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم

٤ قوله باثبات اشارة الى الرد على الفلاسفة والنجارية وقوله مع القطع بلزوم الى الرد على المعتزلة وقوله وامتناع الحوادث الى الرد على الكرامية ملا الياس

٥ لا نزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني فان هذا النظام مستند اليه تعالى عند القائل بالايجاب ايضا وان كان بالواسطة ومن قال دلالته عليهما ضرورية فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات مهرابادي

٦ فان قيل فهل يجوز رؤية الله تعالى بالابصار اليوم في الدنيا على جهة الكرامة فالجواب عنه ان الاقوى فيه انه لا يجوز



٦ منه بالانكشاف فلعل المراد بالانكشاف الكشف وهو ادراك المنكشف بالبصر كما يحققه الشارح في الدليل حيث قال ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة قال العلامة ابن قاسم ما المانع ان يراد بالرؤية كونه مرئيا لنا فالانكشاف بحالة ع ملا الياس

٨ قوله وهو معنى اثبات الشيء قال العلامة هلا استدل على انه بمعنى الكشف بقوله وهو معنى اثبات لان الاثبات انما يناسب الكشف دون الانكشاف وقد يقال قوله بمعنى يدل على انه اراد بالرؤية كونه مرئيا فالاثبات اريد به الحاصل بالمصدر تامل ملا الياس

٩ قوله انا اذا نظرنا اشارة الى تحرير محل النزاع فان المخالفين لا ينازعون في جواز الانكشاف التام العلمي ونحن لا ننازعهم في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع وانما محل النزاع الرؤية بالمعنى الذي صوره واختيار البدر في التصوير لموافقته حديث الرؤية على ما سيأتي اولى من اختيار الشمس كما فعله في شرح المقاصد وان كان له ايضا وجه وجيه كما لا يخفى مهرابادي

١١ قوله جائزة قال شيخ الاسلام على غير وجه الجهة هذا مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها آخرون على وجه الجهة كالمشبهة والكرامية ع ملا الياس

١٢ قوله بمعنى ان العقل قيل عليه ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به والظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته لا على وجه التجرد ولعل الضرورة بهذا الاعتبار مهرابادي عب

١٣ قوله لم يحكم بامتناع رؤيته لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله وجبت بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها فالاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره في الحكم لجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا رمضان

٧ قوله الانكشاف التام بالبصر وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرى او لا تشك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري وانباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة الاولى كاعمى الصين يرى بقة اندلس جلال

والصين بلدة في اقصى بلاد المشرق اندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقة البعوضة كلنبوي

١٠ قوله المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلوة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول فلذا اتلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يتلذذون بمعرفته وقيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب رمضان

١١ قوله جائزة في العقل ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر يطلعك عليها ادنى تامل فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها شرح المواقف

الم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وبهذا القدر
ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استند اهل
الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا
قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت
كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم
والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم
يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو

٢
ولو بواسطة الاعراض كما هو مذهب الامام لان الامام انكر كون الجوهر مرئيا بل المرئي هو الاعراض من الالوان والاشكال والسطوح ملاس

٣
اي الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وغيرهما من الجواهر التي يتركب الجسم منها قبل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجواهر المحجوبة هي به وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه رمضان

٤
اورد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد بالاستدلال فلا يفيد لانا نفرق بين الاعمى والاقطع و يمكن ان يقال ان المراد الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود فتدبر مهرابادي

٥
قال شيخ الاسلام اي بين نوع ونوع من الاجسام كالحجر والشجر ونوع ونوع من الاعراض كالسواد والبياض فههنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام والاعراض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة ؟ ملاس

٦
وهو الرؤية المشتركة بين الاعراض والاعيان لان الرؤية متعلقة بالجسم والجوهر والاعراض فيكون مشتركا بين الجسم والعرض ملاس

٧
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز تعاصد



١١
قوله في العلية لان علة الشيء لا بد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات رمضان افندي

١٢
قوله فيصح ان يرى والتلخيص الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علته وقد تبين ان الوجود وهو علة لصحة الرؤية واشار الى الجواب عن سؤال تقريره ان تحقق العلة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله ويتوقف ؟ ان عرس

١٣
قوله ويتوقف ؟ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح ان يرى الصانع لجواز ان يكون شيء من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرهما شرطا في صحة الرؤية او يكون شيء من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية فاجاب عنه بقوله ويتوقف قال شيخ الاسلام اي امتناع رؤيته تعالى وفي نسخة امتناعه اي امتناع ان يرى وفي ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط او وجود مانع ؟ ملا الياس

١٤
قوله مانعا اي بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان تمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوت شرطه او لوجود مانع رمضان افندي

١٥
قوله وكذا يصح ؟ جواب ما يقال ان ما ذكرتم من ان الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والاصوات ونحوهما وبطلانه ضروري وتقدير الجواب انا لا نسلم البطلان وانما امتنعت الرؤية بجريان العادة من الله تعالى بعدمها لا لاستحالتها فلا يمتنع عقلا ان يخلق فينا رؤيتها ملاس

١٥
نقض الدليل المذكور بسائر الموجودات واجيب بالتزام صحة رؤيتها وان عدم رؤية بعضها لجري العادة على ذلك و الانكار ناشئ مما هو معتاد في الرؤية ولا يعتد بالاعتبار عند حكم العقل بخلافه مهرابادي

١٦
قوله على امتناع رؤيتها وذلك كما ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها والنبي عليه الصلوة والسلام يرى جبرائيل ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات رمضان

١٥
جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان الوجود علة الرؤية لكان كل الموجودات مرئيا فلم لا يرى الاصوات والطعوم وغير ذلك لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى ؟ رمضان

١٧
قوله وحين اعترض ؟ حاصله منع مقدمات الدليل بالتفصيل بان يقال قولكم ولا بد للحكم المشترك من علة ؟ ممنوع لان الحكم وهو صحة الرؤية عدمي لان معنى الصحة الامكان وهو عدمي لانه مركب من العدم والوجود والعدمي لا يستدعي علة لان علة العدم عدم العلة ولو سلم انه اي الحكم يستدعي لكن لا نسلم انه يستدعي علة مشتركة لم لا يجوز ان يعلل بالمختلفات كما قد يعلل غيره من الواحد النوعي بها كالحرارة المعللة بالشمس والنار وغيرهما ولو سلم استدعائه للمشترك لكن لا نسلم ان يكون العلة هي الوجود فقط لم لا يجوز ان يكون هي الحدوث والامكان قولكم لا مدخل للعدم في العلية قلنا ذلك للمعلول الوجودي وههنا عدمي فالعدمي يصلح علة له ولو سلم عدم صلوحه لكن لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره لان وجود كل شيء عينه فوجود الله تعالى مغاير لوجود غيره فلا يكون مشتركا فيبطل دليلكم وثبت ان الرؤية غير جائزة وحاصل الجواب اثبات الدليل بالنشر المشوش بان المراد بالعلة في قولنا من علة ؟ متعلق الرؤية اي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في صحتها وكونه

فكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان قرمي

[illegible]

انها لابد من وجودية فكونها الوجود ممنوع لعدم اشتراكه بناء على ان وجود كل شيء عين ماهيته على انا لو سلمنا اشتراكه فيتجه المنع ايضا كما لا يخفى مهرابادي

٢
اي ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد قطع بان وجود كل شيء عينه ملاس

٣
قوله ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فلم لا يجوز ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية وهما مشتركان بين الجواهر والاعراض مع انها عدمية والحدوث والامكان ايضا عدميان يصلح ان يكون العدمي علة للعدمي فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية كما يقال عدم العلة علة العدم ملاس

٤
قوله عينه وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى حقيقة مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
ملاس

٤
اي ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة المذهب الاول ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخارجية التي هي وجود كل شيء او مقولا بالتواطي عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات او مقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
اي ولو سلم ان الصحة مع كونها عدمية تستدعي علة موجودة ملا
والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
اي صحة الرؤية ملا — اي بين الصانع وغيره ملاس
للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه
وعين الشيء لا يتصور ان يكون امرا مشتركا عصم — اي للرؤية
اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء
اي كون متعلق الرؤية ملا — من الالبان مثلا رح
في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او
من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بعلل مختلفة لا مشتركة رح
العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه
يعني لا ندرك جوهريتها او عرضيتها فضلا عن ادراك انها اي جوهر واي عرض ملا
هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او
من هويات الموجودات فقد يراد بالهوية التشخص الماهية وقد يراد به الوجود الخارجي وهو المراد ههنا
فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته
[illegible]
قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد
اي تفصيله رح — بتشديد الياء اسم مفعول اي المقصود ملاس
لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالموجود
اي اشتراك هوية ما بين العين والعرض ضروري بين الموجودات والصانع ملا
واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو
بين جميع الموجودات لدفع الاعتراض الرابع رح — من خصوصيات جسم او عرض
الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته
اي كون الشيء جسما رح — اي تقرير الدليل السمعي ملا — اي بمعاينة في الدنيا رح
وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله
قال الزجاج ارني نفسك انظر اليك اي قد سمعت كلامك فانا احب ان اراك رح
رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما
قيل مفعول الثاني لارني محذوف تقديره ارني ذاتك انظر اليك عصم
يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سفها او عبثا وطلبا للمحال

[illegible]



ستمئة وقوله ثم لا يجوز جواب عن الثاني وقوله اشتراكه ضروري جواب عن الرابع ملاس

٦
قوله ثم لا يجوز؟ قيل هو جواب لقوله والواحد النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق امر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض من الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن مهرابادي

٨
قوله وفيه نظر اي في قوله ثم لا يجوز ان يكون؟ والاولى ان يقول في جواب الشارح وهو قوله ثم لا يجوز ان يكون؟ فيكون نقضا تفصيليا وقوله لجواز سند المنع قوله اي الجسمية ليست بمشتركة لانه تعالى ليس بجسم فلا يكون الباري تعالى مرئيا فتامل ملاس

٨
فالاولى ما قال الامام الرازي من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية شرح مواقف

١٠
قوله فلو لم تكن قال شيخ الاسلام الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن شاء ذكره ذكر الضمير لان التذكرة بمعنى الذكر وفي نسخة فلو لم تكن ممكنة بتانيث الضمير كما في نسختنا ملاس

اي انزل الله
١١
قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عم اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عم من الظلمة طردت عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحي عنه ملكاه ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فراى الملائكة قياما في الهواء وراى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشي وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات عمره ١٢٠ سنة
رمضان

٥
قوله اجيب؟ قال شيخ الاسلام اجيب عن الاعتراضات الاربعة وتقديره انه ليس المراد بالعلة ههنا ما يؤثر في الصحة بل المراد ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية امرا موجودا لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا وما نقل عن الاشعري من ان وجود كل شيء عين حقيقته انما هو باعتبار ما صدق عليه فلا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ملا الياس

٧
قوله فمتعلق الرؤية؟ فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فيصح رؤيته
شرح مواقف

٧
فيه مسامحة لظهور ان متعلق الرؤية بمعنى المرئي على ما يدل عليه قوله انما ندرك منه هوية ما هو نفس الهوية لا كون الشيء له هوية ما فتامل محي الدين

٧
ما فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت رمضان افندي

٩
قوله لجواز ان يكون؟ قيل هذا الكلام على السند ومتوقف صحته على اثبات كون السند مساويا للمنع ولا يخفى فساده لان الجواب المذكور بقوله اجيب بان المراد؟ اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي اشتراك الوجود فالنظر المذكور بعده انما هو منع كون الوجود المشترك متعلق الرؤية لا كلام على السند وقال في شرح المقاصد بعد ايراد النقض بالمخلوقية ودفعه بانها اعتبارية فلا يقتضي علة واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي مهرابادي

١٢
قوله وبما لا يجوز فيها قالت المعتزلة الجهل ببعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء رمضان

١٣
والسفه معناه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا
ملاس

فتقرير قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان النهار موجود في وقت طلوع الشمس ورد بانه ... الجملة الشرطية هو الجزاء والشرط قيد له صاحب المفتاح وهو ان الكلام الخبري في ... رحمه الله في بعض تصانيفه مأخوذا من كلام ... بثبوت المعلق به هذا مبني على ما ذهب اليه ...

قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ... والاعتراض فتأمل مهر ابادى

كما اشار اليه الكلام في الاستدلال ... ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا لغيره ... امتناع انعدام المعلول ... ليس بالممكن لان امتناع التعليق في ... عدمها وفيه ان المعلول والعدم العلة ... ممكن او ورد عليه انه يصح ان يقال ... بقوله فان استقر ... فسوف تراني والمعلق بالممكن ...

لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحته اذ لا يصح ان يقال زيد ناهق عند حماريته اذ لا حمارية لزيد مهر ابادى

٣ قوله بوجوه قال شيخ الاسلام اي منها على الوجه الاول ان المعنى رب ارني آية من آياتك انظر الى آياتك على حذف مضاف ومنها انه لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وكلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر بلا ضرورة ومنها على الثاني ان منه انه ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع العلم بعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان فقد ثبت ومنها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتأدي الازمنة فكانت محالا ولا يخفى فساده ملاس

٤ لا لاجل نفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما اضافه لنفسه ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا انه اذا منع عنها مع علو قدره فغيره اولى واجاب عنه شيخ الاسلام في شرح الطوالع بانه خلاف الظاهر مع انه لا يستقيم اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من ذلك ورد قولهم كما رده حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون ملاس

٥ قال شيخ الاسلام عطف على ان سؤال موسى بزيادة الباء او بتقدير ها في المعطوف عليه وحاصل المعنى والتقرير ان اقوى الاعتراضات الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان سؤال موسى كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعليق بالممكن بانا لا نسلم انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون ليكون ممكنا بل على الاستقرار حالة الحركة وهو محال ملاس

للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض بوجوه واقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علم هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة في الدنيا وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (وجبت بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى



١٥ قوله على ان القوم ؟ روي ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار من عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فنعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا خيالى

اي فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول ان كانوا مؤمنين ؟ لان الترديد انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد ولكن لا تردد على ما عرفنا كمال

واجيب بان ترديد الشارح رحمه الله توسيع للدائرة لا لاظهار الترديد فراجع وتأمل تم

١٠ قوله خلاف الظاهر قال شيخ الاسلام اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثاني فلان الظاهر ان التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والازم الاضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر ممكن فاسمه ملاس

١١ قوله على ان القوم ؟ في قول الشارح ان كانوا مؤمنين ؟ انظر فان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن تراني فيخبرون لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن تراني على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته فدعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية رمضان

١٢ قوله واجبة بالنقل اي واقعة ثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت ملاس

١٣ قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شيء وقد يتعذر بالنسبة اليه تعالى لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحد الآلاء والنظر بمعنى الانتظار والمعنى منتظرة نعمة ربها او يكون الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها مردود بان كون الى اسما وان ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلائم النضارة لانها اللائق بالواجد لا بالمنتظر الفاقد على ان الانتظار لا يسند الى الوجه والتفسير بالجملة خلاف الظاهر واعتبار الحذف عدول عن الحقيقة والمجاز المشهور بلا وجود قرينة يدل على تعيين المحذوف هذا ولا يخفى ان الدليل حينئذ لم يبق قطعيا حتى يفيد في العمليات بل غايته الظهور وهو لا يفيد الا في العمليات كما مر مهر ابادى

١٤ قوله وجوه يومئذ اي يوم القيمة قيل ظرف لوجوه ناضرة اي حسنة جميلة ينظرون الى ربهم لا يحجبون عنه وقوله الى ربها ناظرة فانه يدل على رؤية ربهم يوم القيمة قال قره كمال فان النظر في الآية الكريمة موصولة بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب ولكشف معنى هذه الآية وبينها بيانا شافيا في اثبات الرؤية شيخنا في قصد السبيل شكر الله وغفر ذنوبه ملا الياس

١٤ قوله وجوه يومئذ ؟ فان قيل ايضا هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء وهي النعماء الباطنة ؟ قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار ؟ رمضان افندى

الى ربها ناظرة والنظر فى الرؤية حقيقة * واما السنة فقوله

صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة * واما الاجماع

فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة

وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت

مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم

من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة

ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون

فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة

بالمرئى وكل ذلك محال فى حقه تعالى والجواب منع هذا

الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة

من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى و

بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله ايانا وفيه نظر

لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز

---

كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان قوله خبر الواحد لا يفيد الا الظن وبه لا يثبت وجوب الرؤية فلا يدل السنة على وجوبها فاجاب بقوله وهو مشهور يعنى ان الخبر المشهور يفيد طمأنينة فى القلب فيكون دليلا على وجوب الرؤية خاصه

والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر جلال

لان البصر اذا اتصل بالمبصر انتفى الادراك بالكلية قال فى شرح المواقف ان المرئى اذا التصق بسطح البصر انتفت الرؤية ملاس

قال فى شرح المقاصد وللمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام ونحن نقول بالعلم الضرورى قره بادى

بان يقال لا نسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط فى رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط فى المحسوسات كونها مشروطة لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونها قلت بل هو نزاع حقيقى فى ان الانكشاف الحاصل بها هل يمكن بدونها رمضان

وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل عن الاشتراط المذكور يعنى ان ذلك الاشتراط فى الرؤية ممنوع مطلقا ولو سلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد قره بادى



منه للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والثانية شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو حد وجزئى لجزئى ... قياس الشىء بالشىء اذا قدره على مثاله ويسمون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة رمضان

التمثيل اثبات حكم واحد فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونها قياسا والجزء الاول فرعا والثانى اصلا والمشترك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعنى البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة فى العالم فيكون حادثا وفى تحفة الرشدى التمثيل الذى يسميه الفقهاء قياسا قول مؤلف من قضايا يشتمل على تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كقولهم العرق كالخمر فى الاسكار والخمر حرام لاسكاره فالعرق حرام لاسكاره ايضا نونقات مع الرشدى

قوله برؤية الله ايانا والباء متعلق بيستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا رمضان

قوله وفيه اى فى قياس رؤيتنا الله تعالى ايانا نظر لان الكلام اى البحث فى الرؤية بحاسة البصر قال شيخ الاسلام وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة قال محى الدين يعنى رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه بحاسة البصر

ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه فلعل رؤية الله تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى فى الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ملا الياس

جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان نرى الآن والحاجز ان يكون بحضرتنا مثلا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نسلم ... عدم وجوب رؤية الله جواز عدم رؤية الجبل المذكور رمضان

٣

الا ترى ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراها وكذا المصروع يرى الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم يرى جبرائيل ومن عنده من الصحابة لا يرونه يابردي

٤

ولو سلم وجوبها عندها فلا نسلم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامرين المذكورين اعني كونه جائز الرؤية وسلامة الحاسة لجواز ان يكون مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات مهربادي

٥

الشرط الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي الرابع ان يكون في غاية البعد الخامس ان لا يكون في غاية الصغر السادس ان لا يكون في غاية اللطافة السابع ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومنها اي من الشروط المذكورة ان لا يكون في غاية القرب اذا تقرر هذا فنقول لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية يابردي

٦

قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق على ما هو الشايع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم السلب اللازم من جعل القيد للنفي لا سلب العموم اللازم من عكسه وان كان شايعا في الاستعمال وتسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بناء على ان حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذ الحقيقة انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات في الاحوال وتوجيه هذه الاجوبة على قانون المناظرة انا لا نسلم ان الابصار للاستغراق ولو سلم فلا نسلم كونه قيدا للنفي المفيد لعموم السلب



منهم من الاوقات ولئن سلمنا ايضا لا نم انه لعموم الاحوال لجواز ان يكون المعنى لا تدركه شيء من الابصار في شيء من الاوقات على وجه الاحاطة محي الدين

٦

قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار ؟ اي ان كان ال في الابصار استغراقية كان لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفعه سلب جزئي فكان حاصل المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لا تدركه فلا ينفي فيه حجة وان كان للجنس لا الاستغراق كان لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا علينا ملا الياس

٧

قوله وافادته عموم السلب لا سلب العموم قيل هذا عطف تفسير للاستغراق قال شيخ الاسلام اشارة الى ان تدركه الابصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ومع ذلك يحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الكلي بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا ملا الياس

٨

قوله لا الرؤية على وجه الاحاطة ؟ يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة لنعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاخص رمضان

٩

قوله لا دلالة فيه على عموم ؟ فانه هنا سالبة مطلقة لا دائمة ومن ثم قال شيخ الاسلام في شرح الطوالع وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد عموم السلب كقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لا يوجد في التنزيل الا بهذا المعنى فالاولى منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية لغير نبينا في الدنيا جمعا بين الادلة ملا الياس

١٠

قوله وقد يستدل ؟ يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراكه الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا رمضان

١١

قوله لما حصل ؟ قال شيخ الاسلام ليس المراد ان كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد والسنة والنوم بالنسبة الى الباري تعالى مما لا يتمدح به ملا الياس

١٢

قوله لما حصل التمدح بنفيها المدح على ثلثة اوجه اوله ان يمدحه في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه ومدح ثالث ان يمدحه في حالة غيبته ولا يبالي بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس فيه واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص او لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى رمضان

١٣

قوله كالمعدوم لا يمدح ؟ واعترض بان ذلك لعله عما هو اصل الكمالات والمادح اعني الوجود فاما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واندرج تمدحه بعدم الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها مدحا وفيه بحث اذ مع عدم الجواز ايضا يدل على التمدح لان عدم الدلالة انما هو لعارض الحدوث والنقص وذلك منتف في الواجب واورد عليه انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى واعترض انه بانه لو سلم يكون الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فيجب ان لا يزول وذلك ينافي في الاخرة لان زواله التمدح نقص لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بناء على ان الادراك في المعنى مشتمل على مقيد وقيد والنفي في الغالب راجع الى القيد مهربادي

ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة يكون فى القلب دون العين (والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اهـ

[٣] فذهبت عائشة رضى الله عنها الى انه صلى الله عليه وسلم رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود رضى الله عنه وذهب ابن عباس رضى الله عنه الى انه رآه ببصره وعليه جمهور اهل السنة انتهى ملا على وفى الاحياء والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى فى ليلة المعراج تأمل

[٤] فان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور انى اراه فيه دليل للفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع فيبقى اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتنبيه رمضان افندى

[٥] قوله عن كثير من السلف قال الشيخ الامام محمد على بن حكيم الترمذى رحمه الله رأيت رب العزة تبارك وتعالى فى المنام الف مرة وقلت يارب انى اخاف من زوال الايمان فامرنى ربى فى كل يوم مرة بهذا التسبيح بين سنة الفجر وفرضه وهو ياحى ياقيوم ياذا الجلال والاكرام يابديع السموات والارض اسئلك ان تحيى قلبى بنور معرفتك ابدا ياالله ياالله ياالله وفى رواية ثلث مرات وفى رواية اربعين مرة ملا الياس

[٥] قوله عن كثير من السلف كابى حنيفة رحمه الله وهو قد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه فى المنام مائة مرة فقال يارب بم ينجو عبادك يوم القيمة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشى * سبحان الابدى الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان من ...



[٦] تتمة فى بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضى الله تعالى عنهم رمضان

[٨] اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى والمذهب فى افعال العباد ستة لان المؤثر فيها اما قدرة الله فقط بلا تأثير قدرة من العبد ولا مدخل لقدرته هذا مذهب الجبرية او قدرة الله تعالى بلا تأثير قدرة من العبد بل لها مدخل فى الجملة هذا مذهب الاشاعرة وذهب اليه النجارية والضرارية او قدرة العبد بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او قدرة العبد بايجاب واضطرار مع امتناع التخلف هذا مذهب الحكماء وهو المروى عن امام الحرمين او مجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما تؤثران فى اصل الفعل هذا مذهب الاستاذ شيخ اهل السنة ابو اسحق الاسفراينى واليه ذهب الماتريدية او مجموع القدرتين على ان قدرة الله تعالى تؤثر فى اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر فى وصفه اى فى كونه طاعة ومعصية وغير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا له وايذاء له فان ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره واما كونه طاعة فى الاول ومعصية فى الثانى بقدرة العبد وتأثيره هذا مذهب ابو بكر الباقلانى شرح منظومه اسحق الرجائى

[٧] قوله والله خالق لافعال العباد لا يختص ذلك بالعباد الصادر منهم ذلك بل يأتى من كل حيوان وانما خصهم بالذكر لان بعض الادلة لا يأتى فى غيرهم ملا الياس

[٧] والعبد شامل هنا لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى ليدخل فيه مشى الاشجار وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير ذلك اشار اليه اللقانى رحمه الله

[٩] اى بقدرته وحدها موافقا لمذهب الحكماء ولا كما زعم الاستاذ ان اصل فعل العبد بمجموع القدرتين القديمة والحادثة ولا كما زعم القاضى ان الاصل بقدرته تعالى ووصف كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وهذا التفصيل مذكور فى شرح المقاصد ولا اشعار لكلامه ههنا بذلك فانه قد اقتصر فى اكثر الخلافيات المذكورة فى هذا الكتاب على ما ذكر مذهب المعتزلة وقد عرفت وجهه فى ديباجة الكتاب مير بادى

[١٠] قوله ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم يوجبان المقدور رمضان

[١١] قوله وقد كانت الاوائل منهم اى من المعتزلة كأنه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم رمضان

قوله واللازم وهو كون العبد عالماً بتفاصيلها والملزوم مثله وهو كون العبد خالقاً لافعاله لان انتفاء اللازم يلزم منه انتفاء الملزوم ملا س

ودعوى البديهة في عدم كفاية المشي الى المسجد فلكن كافياً في الخلق ايضاً ممنوع

ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب اتفاقاً فالقصد تفصيلي فعلمه تفصيلي فعلمه اجمالي وان كان ضرورة والتفاقهم القصد ان كان مسبوق بالشعور فيقول القصد الى الشيء لا تشترط كما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فيبطل هذا الدليل بنفي الكسب والخلق معاً

ولهم وجوه عقلية اخر قد ذكرت وهذه الوجوه العقلية لهم في اثبات هذا المطلب مستقصاة في المطولات

قوله لو كان خالقاً اي استقلالاً او كان لقدرة مدخل في ذلك لكان عالماً بتفاصيلها

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

قوله وليس هذا الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذهولاً عن العلم والذهول عنه لا يستلزم الجهل فاجاب بان هذا ليس من جهة ذهوله عن العلم ملا س

هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم والا لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس هذا الخ رمضان

قوله بل لو سئل الخ اي عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال اظهر فلا يكون خالقاً للافعال قطعاً ونفي العلم والارادة اظهر من ذلك ع

قوله كقوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى خواجه

قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى قد يتوهم ان الاستدلال بالآية الشريفة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى موقوف على جعل ما مصدرية او موصولة وليس كذلك لان المراد بالافعال في قولنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى الحاصلة بالمصدر اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات لا المصدر نفسه الذي هو الايجاد والايقاع لانه امر اعتباري وهو تعلق القدرة بالمقدور المعبر عنه في جانب الحادث بالمقارنة وظاهر ان هذا لا يتعلق به الخلق لكونه ليس امراً وجودياً وكما لا يتعلق به الخلق لذلك فكذلك لا يتعلق به التكليف ومن هنا يتضح قولهم المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر نفسه وايضاح المقام ان يقال اذا فعل الانسان فعلاً كتحريك يده مثلاً فهناك امور اربعة



منها وجوب انفراده تعالى بالايجاد فخالق او وخالق خبر لمبتدأ محذوف والاصل فالله خالق وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنها يعلم بطلان دعوى ان شيئاً يؤثر بطبعه او بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع او بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان والاصح انه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالاصح عدم كفرهم ومن اعتقد ان المؤثر هو الله لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد ان المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ان شاء الله تعالى فالفرق في ذلك اربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم على ان الله خالق للعباد ولافعالهم الاضطرارية اختلفوا في افعالهم الاختيارية فنحن نقول ان الله خالق لها ايضاً والمعتزلة يقولون ان العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه ونقل عن الاستاذ انها بالقدرتين اي قدرته تعالى وقدرة العبد وقيل ان القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين ونقل عن القاضي ان قدرة العبد اثرت في فعله لوصفه بالطاعة او المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهي واضطرب النقل عن امام الحرمين فما نقل عنه انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزاً والذي نعتقده كما قاله السنوسي تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور اهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم وربما يجس لبعض القاصرين ان من حجة العبد ان يقول لله لم تعذبني والكل فعلك وهذه مردودة بانه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال قال تعالى لا يسأل عما يفعل وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا الا التسليم المحض ومع ان الفعل خيره وشره لله فالادب ان لا ينسب له الا الحسن فينسب الخير لله والشر لنفسه كسباً وان كان منسوباً لله ايجاداً قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي كسباً كما يفسره قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم واما قوله تعالى قل كل من عند الله فرجوع للحقيقة وانظر الى ادب الخضر عليه السلام حيث قال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما الآية وقال فاردت ان اعيبها وتأمل قول ابراهيم الخليل عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقين واذا مرضت الآية فلم يقل امرضني تأدباً والا فالكل من الله تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

قوله وما تعملون قال شيخ الاسلام جوز الشارح ان تكون ما مصدرية ليسلم من القول بحذف الضمير بناء على جعلها موصولة وان تكون موصولة وان احتيج الى الحذف قال ابن قاسم ذكر الغزي تبعاً لغيره انه على هذا لا بد من تأويل المصدر على معنى المفعول حيث قال والا بد ان عليك ان التقريب على الاول محتاج ايضاً الى البيان بجعل ذلك المصدر بمعنى المفعول اي وخلق معمولكم لان نفس المصدر امر اعتباري عقلي لا يصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة على العموم ليشمل الافعال وبالجملة فحذف الضمير اقل تكلفاً انتهى وما ذكر من اطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولانا خسرو في حواشي التلويح ملا الياس

قوله اي عملكم لان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي صنيعك فيكون معنى خلقكم وعملكم ونص رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ان الله تعالى يخلق كل صانع وصنعه بداية

قوله ويشمل الافعال قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما موصولة فمعناه معمولكم والكلام في الافعال لا في المعمول فاجاب بقوله ويشمل الافعال اي محل النزاع ايضاً بخلاف الاول فانه مختص به ملا س

قوله الافعال قال ابن قاسم نبه قول الشارح ويشمل الافعال بمقتضى انه يشمل غيرها ايضاً وفي الغبوعي ان ذلك الغير هو المعنى المصدري وفي الكوري انه ما يعملونه من الاوضاع كالسرير بالنسبة الى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه انتهى قال شيخ الاسلام رده على جعلها موصولة وبين به انه اذا جعلت ما في الآية مصدرية يكون بمعنى المفعول اي الاثر الحاصل بالفعل لا نفس الفعل اعتبار عقلي لا يصح تعلق الخلق به انتهى ملا س

قوله لم نرد قال حسن چلبي اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة وتسمى مصدراً واما في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة اما ان تكون للفاعل فقط وذلك في اللازم كالمتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي وذلك في العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار تسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مبنياً للمعلوم وقد يكون للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركاً ولا قائل به بل هم استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه حاشية ملا الياس

قوله الذي هو الايجاد والايقاع اذ الايقاع ليس مختلفاً فيه تمت

قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله

خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى

افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق

العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين

دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية

بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما

لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد

كخالقية الله لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى

الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة

حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا

والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجت المعتزلة بانا نفرق

بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره

دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف

والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك

انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما

---

نه وخوله تحت قدرتين اما لاختلاف المحل وهو الحاصل بالمصدر
واما لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل اعني خلقا وكسبا فتامله
فانه عجيب ثم ان الاسناد للعبد يوافق اهل السنة عبرهم
في صحته اياما على الحيثيتين اي القاعدة ان الفعل يسند لمن قام
به اسنادا حقيقيا لا لمن اوجده كخوابيض الحائط اذ هو ابيض
ولا يقال لمن اوقع به البياض وانه ابيض وهذه حجة تطابق عليها
اهل السنة كلهم لعدم امكان مخالفة المعتزلة وعليه فلا يلزم
كون ان الله تعالى فعل القعود او القيام او سائر الافعال
ان يسند الفعل اليه قام الله او تحرك او رمى كما التزم المعتزلة
لدفع ذلك بانه يقال باسناد الفعل لمن قام به لا لمن اوجده كما بيض
الحائط وهو ابيض فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد فاعرفه انتهى

ملا الياس

قال مهرابادي يعني ان الشيء وان اشتمل الواجب والممكن لكن
يخص هنا الممكن بالدلالة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا ان الله
اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكم ان تخصوا ذات
الله تعالى وصفاته عن هذا العموم صح لنا ان نخص افعال العباد عنه
وقال قره كمال واما فسر الشيء بالممكن لئلا يلزم كون الباري تعالى
خالقا لنفسه بدلالة صدق الشيء عليه وهو مستحيل عقلا
فثبت ان المراد بالشيء في الآية الممكن ملا الياس

هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على
مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء
متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين واذا كانت عاما مخصوصا
جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات
الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشيء
هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة
العقل كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان
الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام
وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا بد له في الخاص
باحدى الدلالات فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل



قوله تعالى افمن يخلق الآية الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من
يخلق كمن لا يخلق اي لو لم تكن الخالقية مختصة بذاته تعالى لما مدح ذاته تعالى
بالخالقية فمن يمدح ذاته لها يعلم انها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقا

ملا الياس

قوله في مقام التمدح قال شيخ الاسلام اي فانه يقتضي تفرده تعالى
بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت
وصف الخالقية لغيره لفات التمدح ملا الياس

دون الموحدين فلا يكون الاستدلال حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين
فلهذا اذ فهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله القدرية مجوس
هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شيء
بخلق الله تعالى فبس ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد
تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله
الى دين المجوس مشكل رم

قوله كما للمجوس قال في الصحايف ذهب المجوسي الى ان للعالم
فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع
والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار
مهرابادي

قوله اسعد حالا منهم اي من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروي في الفروع
ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر بل يقول اليهودية
اشر من النصرانية لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي
لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من
جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية
من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما
قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود
رمضان افندي

والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها
في الثانية لا الى تأثيره في الاختيارية وعدمها في الثانية شرح مواقف

قوله وبانه لو كان الكل حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله
لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح
ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله لا
اختيار للعبد لكونه مجبورا رمضان

والتكليف طلب ايقاع الفعل في العبد لان العبد اذا لم يكن موجدا
لفعله ومستقلا لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا
ملا الياس

قوله في مقام التمدح ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح
بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فالحكمة
في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له عن هذا السؤال
جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا
كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك
والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه
وجواب آخر وهو ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك
افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقدرة العبد فلهذا لا يجوز له
ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه له ليس من غيره فيستوجب
به المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد
بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرنا في المدح
رنتصباه
بقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قل لا تمنوا على اسلامكم
بل الله يمن عليكم عرس

قوله قد بالغوا هذا اشارة الى توجيه لكلامهم وتحقيق لمرامهم
فانه لو ابقي على ظاهره لكان باطلا قطعا فان القول باسعدية الكفار
المشركين ممن هم من اهل الملة المتشبثين بالكتاب والسنة لا يخفى
خطاؤه على ان لا سعادة للكفار اصلا بل انما هم من اهل الشقاوة
الابدية وحاصل التوجيه ان ليس المراد بقولهم اسعد حالا معناه
الصريح بل الاشارة به الى ان المعتزلة اضل سبيلا منهم في هذا
المقام وان كانوا متشبثين في ذلك بظواهر الآيات والاحاديث
وهذا ابعد موضع تامل فان الفقهاء لم يجوزوا امثال هذه الاطلاقات
والحق ان منشأ ذلك التعصب وليس بمرضي مهرابادي

قوله واحتجت المعتزلة ليس من احتجاجهم بذلك اكثر من اثبات القدرة
للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل الذي تعلقت به قدرة العبد
وجد بخلقه فقدر زائد يحتاج الى دليل آخر ولا يوجد فنحن نقول العبد
له قدرة خلقها الله تعالى فيه واذا علقها بشيء خلق الله ذلك
الشيء عند تعلقها به واليه اشار بقوله واما نحن ملا الياس

حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية
وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير
اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية
بخلق الله تعالى رم

قوله قاعدة التكليف اي الاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا
لفعله ومستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا وان تقع المدح
والذم ايضا او ليس الفعل باسرها مستندا اليه مطلقا حتى يمدح ثم تم

واما نحن فننبه على ما نحققه ان شاء الله تعالى * وقد يتمسك
بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان الله هو القائم والقاعد
والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك واللازم
باطل فكذا الملزوم وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من
قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله هو الخالق
للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف
بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى
التقدير (وهي) اي افعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق
انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهي عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب
الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء
بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد

بالصلوة مثلا انما هو لايجادها فاذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بالايطاق قلت لانم ان التكليف لها لايجادها بل لاختيارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى ولو سلم ان التكليف للايجاد لكن وجود القدرة كاف في كونها مطاقا لكنايته ان قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق صلاح الدين

٢
وقال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالمحل فاعل بالتجوز والله تعالى فاعل في الحقيقة ولذا انسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى رمضان

٣
قالت المعتزلة لولا ان يكون غير الله تعالى قد يكون خالقا لما جاز القول بانه احسن الخالقين كما انه لو لم يكن في عباده من يحكم ويرحم لم يجز ان يقال في حقه انه احكم الحاكمين وارحم الراحمين والآية انما يكون حجة للمعتزلة اذا كان التقدير مستلزما للايجاد وليس كذلك والمعنى احسنهم خلقا وتقديرا سجاده

٤
قال عيسى عليه السلام لقومه قد جئتكم بآية تعني بعلامة النبوة ثم بين العلامة فقال اني اخلق لكم فاخذ طينا وجعل منه خفاشا ثم نفخ فيه فاذا هو طير باذن الله يطير بين السماء والارض وكان تسوية الطين والنفخ من عيسى عليه السلام والخلق من الله تعالى ويقال انما طلب الخفاش لانه اعجب من سائر الخلق ومن عجائبه انه لحم ودم ويطير بغير ريش ويلد كما يلد الحيوان ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور ويكون له الضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة الليل وانما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس وبعد طلوع الفجر ساعة قبل ان يسفر جدا ويضحك كما يضحك الانسان ويحيض كما تحيض المرأة فلما رأوا ذلك ضحكوا وقالوا هذا سحر ملا الياس



سنمنه ٢ الآية ولا دلالة فيه اذ ليس فيه اكثر من انه تعالى متكلم بكلمة ينشأ عنها التكوين لانه صفة قديمة ملاس

٨
قوله لا يقال ؟ وان الشرك اي الاشراك وسائر انواع الكفر والمعاصي اي واصناف المعاصي من الكبائر والصغائر بقضاء الله تعالى اي بحكمه الاجمالي وقدره اي التفصيلي وفق علمه الازلي من غير ان يكون لاحد من الخلق على الله حجة بان يقول ما الحكمة في خلق آدم للطاعة وابليس للمعصية وكذا الكلام في ابراهيم ونمرود وموسى وفرعون وفي محمد صلى الله عليه وسلم وابي جهل او وما السبب الباعث على خلق السعداء للسعادة والاشقياء للشقاوة وجعلهما فريقين فريقا في الجنة وفريقا في السعير واذا قيل انهما بمقتضى صفتي الجمال واظهار الفضل والعدل في مقام الكمال فيقال ما الموجب في عدم عكس القضية فالجواب الصواب بل لله الحجة البالغة اي التامة الكاملة السابقة وهو ما بينه بقوله يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفي حديث القدسي والكلام الانسي خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وخلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وهذا سر القضاء والقدر الذي لم ينكشف لاحد من البشر فالامر كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقد ورد لو اخذني الله وابن مريم بعدله وعذبنا فهو غير ظالم في فعله قال بعض اهل الحال من لم يؤمن بالقدر فقد كفر ومن احال المعاصي على الله فقد فجر
شرح الفقه الاكبر لعلي القاري

١١
قوله لانا نقول ؟ محصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر قائم بذات العبد قاله عصام وقال ناقد المحصل هذا الجواب ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به الرضاء بصفة من صفات الله تعالى وانما يريد رضا بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة و لا يكون من هذه الحيثية كفرا وهذا الجواب ادق من جهة النظر
قريمي

١٢
قوله لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لان الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الكفر بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك
رمضان

١٤
قوله بحده ؟ والتقدير في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا المعنى واما في قوله نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كالقضاء في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا ؟ وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى الآية
قره باغي

٧
قوله وهي عبارة عن الفعل ؟ مقارنة القضاء بالقدر في الاستعمال وشهرة تفسير القدر بالتقدير يرشدك الى ان المراد من القضية ههنا القضاء المراد منه الخلق مع زيادة الاحكام كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ولعله رحمه الله لم يفسره به ههنا فرارا عن التكرار خيرآبادي
وقال شيخ الاسلام فسر القضاء بما يقتضي انه من الصفات الفعلية لا الذاتية وهو احد معانيه لغة والموافق لظاهر قوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين والذي في شرح المواقف وغيره ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فالالفاظ الثلثة من الارادة والمشيئة والحكم والقضاء بمعنى واحد كرر بالفاظ مختلفة تاكيدا او تنبيها على ان اختلاف هذه الالفاظ في عبارات المصنفين في العقائد ليس لاختلاف معانيها
ملا الياس

٩
قوله واللازم باطل وهو وجوب الرضاء بالكفر فثبت ان الكفر ليس بقضاء الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى على ما هو المطلوب لاهل السنة والجماعة ملاس

١٠
قوله لان الرضاء بالكفر كفر قال قره كمال من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير اذا كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله منه الايمان حتى ان ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في التاتارخانية انتهى
ملاس

فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل دعاء بالموت على كفره ودل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير بموت على الكفر فيه كلام ذكر بعض التفاسير ان موسى عم دعا على بلعم بسلخ الايمان رمضان

١١
وقال شيخ الاسلام يقرب منه الجواب بان الرضاء بالكفر من حيث ذاته لا من حيث انه من قضاء الله تعالى وبسط الغزالي الكلام على هذه المسئلة في منهاج العابدين ملاس

١٣
قوله والرضاء انما يجب ؟ ولقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والجواب الصحيح ان يقال ان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه مقضي ليس بكفر وقد يقال ان الرضاء بفعل الله تعالى صحيح ثم ان الرضاء به يستلزم الرضاء بمتعلقه من حيث هو متعلق لا من حيثية اخرى فلا اشكال خيرآبادي

١٣
قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث هو ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر انتهى وانت

وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا ستره فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث هو ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الاضطرار الاول هو الاصل والثانى للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فتامل حالى

فقول الشارح انما يجب بالقضاء اى اصالة وقوله دون المقضى اى من حيث ذاته فلا ينافى وجوب الرضاء بالمقضى من حيث كونه مقضيا تدبر

فان الحاصل ان الرضاء يجب بالقضاء وبالمقضى من حيث هو مقضى لا من حيثية اخرى وان كان ظاهر قول الشارح لا بالمقضى مشعرا بخلافه تدبر

١٣

وواجب ايماننا بالقدر * وبالقضا كما أتى فى الخبر

والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما فيجب الرضاء بالقضاء والقدر واستشكل بانه يلزم على ذلك الرضاء بالكفر والمعاصى لان الله تعالى قضى بهما وقدرهما على الشخص مع ان الرضاء بالكفر كفر وبالمعاصى معصية واجيب بما قاله السعد من ان الكفر والمعاصى مقضى ومقدر لا قضاء وقدر والواجب الرضاء به انما هو القضاء والقدر لا المقضى والمقدر وفيه اذ لا معنى للرضاء بالقضاء والقدر الا الرضاء بالمقضى والمقدر والذى حققه الخيالى فى حاشيته ان الكفر والمعاصى لهما جهتان جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للعبد فيجب الرضاء بهما من الجهة الاولى من الثانية واعلم انه وان وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلا اليه بان قال شخص قدر الله على الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فى الزنا او بعد الوقوع تخلصا من الحد او نحوه بان وقع شخص فى الزنا مثلا وقال قدره الله على ذلك وغرضه به التخلص من الحد واما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به ففى الحديث الصحيح ان روح آدم التقت مع روح موسى عليهما الصلوة والسلام فقال موسى ع م لآدم انت ابو البشر الذى كنت سببا لاخراج اولادك من الجنة باكلك من الشجرة فقال آدم يا موسى فانت الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قد قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى اى غلبه بالحجة قوله بالقدرة وبالقضاء اعلم ان الاشاعرة والماتريدية اختلفوا فى كل من القدر والقضا فالقدر عند الاشاعرة ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين اراده الله تعالى فيرجع عندهم لصفة فعل لانه عبارة عن الايجاد وهو من صفات الافعال وعند الماتريدية تحديد الله ازلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر الى غير ذلك اى علمه تعالى ازلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهى من صفات الذات والقضاء عند الاشاعرة ارادة الله الاشياء فى الازل على ما هى عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية ايجاد الله الاشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة ولا كذلك عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المص على مذهب الماتريدية فى القدر والقضاء دون مذهب الاشاعرة لان القضاء فى اللغة له نحو معان سبعة اشهرها الحكم وهو يرجع للفعل فناسب ان يفسر فى الاصطلاح بالفعل واما القدر فلم يرد ان معناه فى اللغة الفعل فناسب ان لا يفسر فى الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الاجهورى معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال ارادة الله مع التعلق * فى ازل قضاؤه فحقق * والقدر الايجاد للاشياء على * وجه معين اراده علا * وبعضهم قد قال معنى الاول * العلم مع تعلق فى الازل * والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور فانت تراه جعل القضاء هو الارادة مع التعلق الازلى على القول الاول او العلم مع التعلق الازلى على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل القدرة هو الايجاد على وفق الارادة على القول الاول او الايجاد على وفق العلم على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو حادث وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفن عظيما صرحوا بهما جوابها تحفة المريد على جوهرة التوحيد

نعم يمكن تحقيقا يندفع به ما ورد عليه من النظر ويظهر به حقيقة جوابه فكيف يا شيخ الاسلام فى ذلك المرحوم رحمه الله

وظاهر كلام السعد فى شرحه وصريح شرح شرحه ان القدر هو القدرة فراجع وتامل منه



الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تعالى وهذا اشنع جدا * حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامى فاذا اراد

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشئ والمحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها

٢ ويلزم من كونه تعالى غير مجبر كونه قادرا ومريدا اذ لو تحقق الجبر لم يكن قادرا ومريدا والا لا يمكن دفع الجبر

٣ يعنى اذا كان فعل من افعال العباد بارادة الله فلا يكون للعبد اختيار وارادة فيكون الكافر والفاسق مجبورين فى فعلهما

٤ قوله فلا يصح يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه الازلى ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل خلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق

٥ قوله كما ان الله يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال

٦ اى لم يلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة تكليف بالمحال لان كل واحد منهما امر ممكن فى وسعه يحكم به اى بفعله فيكون معنى قوله وقضيته وان كان الممتنعين لو تعلق علمه بتفصيلهما روى ان رجلا قام الى عمر فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يذنبون ويقولون كان ذلك فى علم الله

منه عطف تفسير لمعنى مجبوراً فكانه قال اى لا اختيار له فى صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له بل له اختيار وغرض المص بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة معلقة بالهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم مورداً على اهل السنة ماحيلة العبد والاقدار جارية * عليه فى كل حال ايها الرائى القاه فى اليم مكتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حفه اللطف لم يمسسه من بلل ولم يبال بتكتيف والقاء * وان يكن قدر المولى بغرقه * فهو الغريق ولو القى بصحراء * والواجب اعتقاده ان بعض افعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش؟ تحفة المريد

هى وما بين متعلقة فى الصحيفة السابقة فانظر تجد العلامة فيها تأ

٦٥

قوله قلنا انه تعالى اراد بها الكفر والفسق باختيارهما؟ اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده ايا؟ فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلى بالحادث الآتى لكن علم اختيار عبده غداً فاختار مختاره صلاح الدين ورمضان وكلنبوى اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة فى مبحث القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة لكن بقى لنا بعد ذلك الجواب سؤال لا يزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا فى اختيار الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليه صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبوراً وايضا ان هذه المسئلة قد توقفت على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفهما فما هى وما الاثر والمحل لهما والفعل الحاصل بهما لها اولمن تنسب اى اليه مدخل وتاثير ام لا فان كانت فما هى ولمن تكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وباى منهما يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية ليخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة له تعالى فيها لا لعلة ولا بعلة بل لنفاذ قدرة له تعالى ومشيئة ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقتدر على صرف القوة الارادية اى يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التى شانها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التى من شانها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة فى ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان بهما فى العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له فى ذلك واما صرفهما باختياره فيما خلقتا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته الحادثة المخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره من غير ان يكون له تاثير فى ذلك وهذا الامر الاعتبارى ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستنداً اليه باعتبار توسط الارادة المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التاثير له فى ذلك حتى يلزم كونه موجداً للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور فى الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى المصدرى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فتأمل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل الكلنبوى نقلا عن الصدر فى التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل فى الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى الحاصل بالمصدر الذى هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاق الثواب والعقاب ينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختياراً فالخالق والمؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى فقط بلا تاثير للعبد وهو مذهب الاشعرى لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها الله تعالى فيه اذ لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العبد الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف بالارادة باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فمسلم لكن الجبر الذى يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذى بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض لما ان للعبد فى فعله مدخلاً واختياراً ولو لم يكن له مدخل بوجه ما لكان مخلا او المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته



عادته انه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فيكون الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تاثيراً واقترانا ولا يخفى ان لا استحالة فى دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لما بينه الشارح ولا يلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال فى التاثير والايجاد هذا ما تيسر لى من الكلام فى هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاتبه الفقير عبد الكريم الفعقى

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعنى ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصى واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصى غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثانى انه لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضوره السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثانى والرضاء ما يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح فى خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلاً الف دراهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتغط به غيره فلا يسأله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله رمضان افندى

٩٥

قوله وهذا استبشع جداً قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده فى ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود رمضان

ينا جد عن الرابع

قلت الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضى اقتضى ترك بغاير الارادة شرح مواقف

٩٥

قوله وهذا استشنيع جدا قال فى شرح المقاصد والتحقيق من ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم فى داره رغبة واختياراً لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكغ هذا النقيصة ومغلوبية مهر مادى

١٠٥

قوله ما الزمنى مجوسى قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبى بعد الزام المجوسى اياى قال قول احمد الظاهر ان مقصود المجوسى التسخرية به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى؟ تامل ملا س

منه عطف تفسير لمعنى مجبوراً فكأنه قال اى لا اختيار له فى صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له
بل له اختيار وغرض المص بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة
معلقة بالهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم مورداً على اهل السنة ماحيلة العبد والاقدار جارية * عليه فى كل حال ايها الرائى
القاه فى اليم مكتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حفه اللطف لم يمسسه من بلل
ولم يبال بتكتيف والقاء * وان يكن قدر المولى بغرقه * فهو الغريق ولو القى بصحراء * والواجب اعتقاده ان بعض افعاله
صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش محمد المرعد

مه رواية متعلقة فى الصحيفة السابقة فانظر تحت العلامة فيها ته

٦٥

قوله قلنا انه تعالى اراد بهما الكفر والفسق باختيارهما اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده اياه فيكون ارادته الازلية تابعة
للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلى بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غداً فاختار مختاره صلاح الدين ورمضان
وكلنبوى اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة فى مبحث القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة
لكن بقى لنا بعد ذلك الجواب سؤال لا يزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا فى اختيار
الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليه صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبوراً
وايضا ان هذه المسئلة قد توقفت على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفهما فما هى وما الاثر والمحل لهما والفعل الحاصل بهما الها
اولمن تنسب هى اليه مدخل وتأثير ام لا فان كانت فما هى ولمن تكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وباى منهما
يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه
بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية ليخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة له تعالى فيها لا العلة ولا لعلة
بل لنفاذ قدرته تعالى ومشيئته ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك
باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقتدر على
صرف القوة الارادية اى يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التى
شانها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التى من شانها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول
افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة فى ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان
بهما فى العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له فى ذلك
واما صرفهما باختياره فيما خلقتا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف
القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته الحادثة المخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره
من غير ان يكون له تأثير فى ذلك وهذا الامر الاعتبارى ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستنداً اليه باعتبار توسط الارادة
المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التأثير له فى ذلك حتى يلزم كونه موجداً
للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور فى الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى
المصدرى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فتأمل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل
الكلنبوى نقلا عن الصدر فى التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل فى الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى
الحاصل بالمصدر الذى هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاق
الثواب والعقاب ينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختيارا فالخالق والمؤثر فى الحقيقة هو الله
تعالى فقط بلا تأثير للعبد وهو مذهب الاشعرى لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها
الله تعالى فيه اذ لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العبد الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف الارادة
باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فمسلم لكن الجبر الذى
يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذى بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض لما ان للعبد فى فعله مدخلا واختيارا ولو لم يكن له مدخل فيه
بوجه ما لكان مخلا او المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته



عادته انه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه متمكنا فكان الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد
والفعل منسوب الى فاعله تأثيراً واقترانا ولا يخفى ان لا استحالة فى دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لما بينه
الشارح ولا يلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال له فى التأثير والايجاد هذا ما تيسر لى
من الكلام فى هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاتبه الفقير عبد الكريم العمقى

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعنى ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصى واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور
والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثانى انه لو كانت مرادة لوجب الرضا به لان الرضا
بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك
عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة
العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود
السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله
ان الانكار المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن
مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها
الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد
فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى
بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر
امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب
فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثانى والرضا ما يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لا لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون
العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد والاختيار
وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق
الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح
فى خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو
اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف
الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسأله
بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله رمضان افندى

ناظر الى الجواب عن الرابع

قلت الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس
مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضى اخص
ترك يغاير الارادة شرح مواقف

٩٥

قوله وهذا استشنع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته
لوقوع خلاف مراده فى ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق
ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر
بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود رمضان

٩٥

قوله وهذا استشنع جدا قال فى شرح المقاصد والتفصى عن ذلك
بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز
ولا نقص ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
دخول القوم فى داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا
ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكم
هذا النقيصة ومغلوبية فهر مادى

١٠٥

قوله ما الزمنى مجوسى قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبى
بعد الزام المجوسى اياى قال قول احمد الظاهر ان مقصود
المجوسى السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى فتأمل ملاس

كما مر فكان اسلام الكافر جواب عمرو للمجوسي بان يقول ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فاذا لم تختر ارادة الله فكان التقصير منك

قيل هو سلطان همدان وقيل هو من اهل السنة والجماعة كان سلطانا في بغداد وجنده فقاتل وسلّى فيه توقف ملا س

يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق واهل السنة يقولون رمضان

يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشيئة الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي الطعن فيه بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هاتين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته على الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة رمضان

فقال عبد الجبار افيريد ربنا ان يعصى جهرا فقال الاستاذ افيعصى ربنا كرها فقال عبد الجبار ارأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ ان منعك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء وحكي ان الحافظ ابن حجر مر يوما بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة فهجم عليه يهودي يبيع الزيت الحار واثوابه ملطخة بالزيت وهو في غاية الرثاثة والبشاعة فقبض على لجام بغلته وقال يا شيخ الاسلام تزعم ان نبيكم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فاي سجن انت فيه واي جنة انا فيها فقال انا بالنسبة لما اعده الله لي في الآخرة من النعيم كاني الآن في سجن وانت بالنسبة لما اعده الله لك في الآخرة من العذاب الاليم كانك في جنة فاسلم اليهودي ويحكى ان ابليس

فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله او لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا



منهم لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم ايمانهم وكالمعاصي فانه اراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه امرهم به ولم يرده منهم وانما امرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل فالاقسام اربعة تحفة المريد

قوله او لانه لا يسئل عما يفعل فيه ان مقابلة هذا الوجه بالوجه الاول يدل على تجويز كون فعله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انه محال ويمكن ان يقال المراد انه لا حاجة فيما ادعينا الى ما ذكرنا بل يكفينا في ذلك ما قدمت انه تعالى لا يسئل عما يفعل لان تصرفه في مخلوقاته تصرف في خالص ملكه وهو تعالى فاعل مختار ولا يجب عليه شيء فله ان يتصرف فيها على اي وجه اراد وليس لاحد ان يسئل انه لماذا فعل كذا ولا يلزمنا بيان جهة فيه لا تفصيلا ولا اجمالا مهر امادي

فان قيل كيف يأمر بالا يريد وكيف ينهى عما يريد قلنا الامر غير الارادة امر الله تعالى لابراهيم بذبح الولد ولم يرد الذبح فلم يقع فان قيل قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قلنا قد يريد ولا يرضى به ازهار

قوله الا يرى لا يخفى ان هذا التنوير لا يلائم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وفيه قياس الغائب على الحاضر والكامل القادر على الناقص القاصر مهر ادي

قوله وقد يتمسك اي تمسك المعتزلة بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وبقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونحن نأول اولهما بان الله تعالى لا يريد ان يظلم عباده وليس معناه ان الله تعالى لا يريد ان يظلم العباد بعضهم بعضا ونأول الثاني بان المعنى ما خلقت الجن والانس الا لامرهم بالعبادة ونتمسك بقول النبي ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وبقوله تعالى ومن يرد ان يضله الآية وبقوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويهم وبقوله تعالى لو شاء الله لجمعهم على الهدى وان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ولو شاء لهداكم اجمعين وانما يريد الله ليعذبهم في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله تعالى ملا الياس

الثالث يعني مما تمسك به المعتزلة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائن بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا ؟ شرح مواقف

وبقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وسيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الآية ملا س

قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمذكور من امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا هو ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر خيالي

فان قيل اذا كان للعباد اختيار في افعالهم واختيارهم في مشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين فلم لم يشاء الله تعالى للعبد اختيار الخير فكيف يفعل الخير وكذا لو شاء الله تعالى اختيار الشر فكيف يفعل الشر قلنا حاصل هذا ان القدر سر الله تعالى لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولو ادخل الله تعالى جميع الصالحين في النار لم يكن منه ظلما لان الظلم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وجميع المخلوقات ملكه فكيف يكون التصرف فيهم ظلما مظهر

قوله وللعباد افعال اختيارية واعلم ان الموجب لوقوع الخلاف في هذه المسئلة هو ان كل حكم وقع واسطة بين طرفين توجه الخلاف فيه لتنزعه بالقرب والشبه الى كل واحد منهما وهذه المسئلة من هذا القبيل وبيانه ان محل الافعال الله تعالى اما ذوات المكلفين او لا الثاني كحركة الافلاك والرعد والبرق والهوى والاشجار وسائر الاجسام النامية والاول الذي محله ذوات الآدميين اما قسري

اى لااختيار لهم فى وقوعه او اختيارى والاول كمرض المريض وحركة المرتعش والثانى كزنا الزانى وشرب الشارب وسرقة السارق ونحوها من المعاصى فالاول والثانى لاخلاف فى خلق الله تعالى لهما وان العبد لااثر له فى ايجادهما والثالث وهو ما محله ذوات المكلفين اختيارا كالواسطة بينهما لانه باعتبار كونه مراد الله يكون معلوما له منسوبا اليه اذ خلاف مراده ومعلومه محال وباعتبار وقوعه باختيار الانسان وكسبه هو منسوب اليه ومعاقب عليه وهذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذه المسئلة وهى مشكلة معضلة لايستريح الانسان فيها الا بالتسليم هذا قال شيخ الاسلام ضابط مذاهب الناس فى هذا ان المؤثر فى فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية او مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة او بايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين كما صرح فى الارشاد وغيره بخلافه او مجموع القدرتين على ان يؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجارى من المعتزلة او على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى اصله وقدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضى ابى بكر ثم ما ذكره الاستاذ بناء على تجويزه اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو خلاف قول الجمهور ملا الياس

٩ فى صحـ ١٤٦ قوله

قوله وللعباد افعال اختيارية ... فان يثبنا فبمحض الفضل * وان يعذب فبمحض العدل قوله وان يعذب؟ اى وان يعذبنا فتعذيبه انما هو بالعدل المحض اى الخالص ومعنى العدل المحض وضع الشئ فى محله من غير اعتراض الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشئ فى غير محله مع الاعتراض على فاعله حكى ان الشيخ عفيف الدين الزاهد انه كان بمصر فبلغه ما وقع فى بغداد من القتل فانه وقع السيف فيها اربعين يوما فقتل الف الف وعلقت النصارى المصاحف فى اعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس والقوا كتب الائمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل فانكر الشيخ العفيف الدين ذلك وقال يارب كيف هذا وفيهم الاطفال ومن لاذنب له فرأى فى النوم رجلا ومعه كتاب فاخذه فاذا فيه دع الاعتراض فالامر لك ولا الحكم فى حركات الفلك * ولا تسئل الله عن فعله * فمن خاض لجة بحر هلك وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لاتنفعه طاعة ولاتضره معصية والكل بخلقه تعالى فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وانما هما امارتان تدلان على الثواب لمن اطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس ولا لهما بان قال من اطاعنى عذبته ومن عصانى اثبته لكان ذلك منه حسنا فلا خرج عليه لايسئل عما يفعل وهذا كله بحسب العقل واما بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لانه سفه وهو يستحيل عليه تعالى واما الوعيد فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

١٠ فى صحـ ١٤٦ قوله ايضا

قوله لاكما زعمت المعتزلة ؟ واحتجوا بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فهو اضطرارى وان جاز الصدور عنه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرار والاتفاق تنافيان الاختيار فثبت ان الاختيار للعبد ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض والحل اما الاول فبانه جار فى افعال البارى تعالى مع تخلف الحكم وفاقا واما الثانى فبان المرجح هو الارادة فانها صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح كما مر فى ارادة الله تعالى ووجوب الفعل معه لاينافى الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة على ان هذا الاستدلال فى مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب فانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا فى بعض الافعال لما صح تكليفه لبطلان ان تكليف الجماد ضرورة وانتفاء فالعدم فائدته مهر نادى

١١ فى الصحيفة ايضا

قوله لايسئل عما يفعل لانه مالك الملك له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا وانت خبير بان الظواهر متى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا فى المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مر منها ما فيها كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فمعقول الجبرية على انه لابد لترجيح



لترجيح الفعل من الترك من مرجح ليس من العبد ومعقول القدرية على ان العبد لو لم يكن واحدا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان واعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزاميات على ان القدرة على الايجاد صفة كمال لايليق بالعبد وان فعل العباد قد يكون سفها وعبثا فلا يليق لجناب الحق واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة من الجانبين اهـ غرس

هو ما سيأتى من الشرح متعلقة لبحث افعال العباد فليطالع فى اثناء هذا البحث

فان قلت لايبطله اى الثواب والعقاب لانه وان كان بخلق الله لكن كسب العبد قلنا وقوعه ان كان بخلق الله فمتى خلقه استحال من العبد الامتناع منه ومتى لم يخلقه استحال الاتيان فتوجهت الاشكالات وان لم يكن بخليقه فهو القول بالاعتزال وايضا لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد فان تقدم الخلق كان العبد مجبورا فى الكسب وان تقدم الكسب لزم الجبر فى الخلق وان كانا معا فاتفاقهما شرط الحصول وهو غير معلوم وايضا فهو مسبوق باتفاق آخر لانه من كسبه فيتسلسل قالت الجبرية قد افدنا الدلائل العقلية بان خالق هذه الافعال هو الله اما بواسطة او بغير واسطة وما تمسكتم ايها المعتزلة به وجوه تقليدية ظنية والقاطع لايعارضه المحتمل تفسير كبير من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فى سورة البقرة

فان علم الله واخباره بعدم الشئ لايجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لايجعل وجوده واجبا روى ان رجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنه فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك فى علم الله تعالى فلم نجد بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان فى علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم يعنى ان علم الله واخباره وارادته بوجود شئ او عدمه لايوجب وجوده ولا عدمه بحيث به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ تحكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختيار ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القهر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك فى بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله والحكم تابع للارادة والارادة تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيثية سيقع المعلوم فى الخارج وفى الزمان المستقبل كان العلم الازلى تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لايوجب كونه مقسورا عليها لان العلم تابع وهو اصل متبوع للعلم شيخزاده

قسره على الامر قسرا اكرهه غلبه وقهره اهـ

واعلم ان مشيئة الله تعالى وعلمه بما يكون من المشركين والعصاة لايصلح ان يكون علة موجبة للكفر والعصيان لان مشيئة الله تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابعة لما عليه اعيان المكلفين قبل وجودهم فلما اقتضت ذوات الاشقياء اتباع الشهوات واضاعة عمرهم فى المعاصى والمنكرات علم ذلك منهم وشاء فكان ما صدر عنهم بمشيئة الله وارادته التابعة لعلمه بهم وبما يقتضيه طباعهم الخبيثة فمشيئة الله تعالى وعلمه الازليان لايوجبان ما وقع من العبد بل هو مستند الى كسبه وخلوه اختياره نعوذ بالله من شرور انفسنا شيخزاده من الانفال

فيه تأمل مع قول الاشعرى ان الارادة الازلية هى الموجبة لفعل العبد فيقدور قدلى

حقق صاحب التوضيح ان القصد الذى اثر الارادة امر اضافى ليس من الموجودات الخارجية فصدوره من العبد استقلالا لايستلزم كونه موجدا اذ لاموجود فى الخارج هناك مع ان الايجاد انما هو اثر القدرة لا اثر الارادة فيتحقق التوسط ويظهر معنى قولهم لاجبر ولاتفويض اى لاجبر فى اثر الارادة وهو القصد ولاتفويض فى اثر القدرة وهو الايجاد قدح بل الموجود فى الخارج انما هو المقصود الذى هو فعل العبد كالصلوة مثلا الذى ان شاء الله اوجده وان لم يشأ لم يوجده

لم يوجده وان قصده كما ترى تخلف كثير من مرادهنا الا له الخلق والامر فتبارك الله رب العالمين فترتب الثواب والعقاب انما هو على قصد الفعل الخير والشر وتركه لا غير خد طى

يعنى تعلق بافعال العباد قدرتان قدرة الله تعالى بالايجاد وقدرة العبد بالاكتساب وحاصله ان الله تعالى جرى عادته بانه موجد فى العبد قدرة واختيارا فمتى لم يكن هناك مانع اوجد الله تعالى فيه فعله المقدور مقارنا بتلك القدرة والاختيار فيكون ذلك الفعل مخلوقا له تعالى ابداعا واختراعا مكسوبا للعبد نفسه وهذا هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى رحمه الله تعالى عليه وهذا كله مذكور فى شرح المواقف قدس الله

واعلم ان الله تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا قصد فعل الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير واذا قصد شرا خلق فيه قدرة اكتساب الشر قرمى

اعلم ان مذهب اهل الحق ان الافعال مخلوقة والله تعالى مقدر فالتدبير من العبد والتقدير من الله تعالى والنظر والارادة من الله والتصرف من العبد وايجاد الالم من الله تعالى ورمى النبل من العبد والايصال من الله والطاعة من العبد والتوفيق من الله تعالى والمعصية من العبد والارادة من الله تعالى لا الرضاء انيس القلوب

١ فى الصحيفة القابلة فانظر

قوله بمنزلة حركات الجمادات فقول القائل قام زيد وذهب عمرو بمنزلة قولهم طال او شاخ الغلام ومات الرجل وتحرك الشجر وسكن الحجر من غير ان يكون لهذه الاشياء فعل ولا اختيار حاشيه ملا الياس

٢

قوله وهذا باطل اذ لابد ان يكون للعبد المأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار بالجمادات حاشيه

٣

قوله ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله تعالى يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير رمضان

٤

قوله والعقاب على افعاله اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الاخر مثل شرب الخمر ونحوه رم

٥

قوله مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صلى الخ مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال موقوف بالقصد والاختيار رم

قوله تعالى ومن شاء فليكفر فان قيل ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء فكيف قال الله تعالى فليكفر قلنا الامر ههنا للتهديد وليس على حقيقة الامر كما اذا هدد المولى عبده بقوله افعل ما شئت فسوف ترى جزاءك رم ملاس

٧

قوله فان قيل بعد تعميم الخ هذا السؤال عين ما مر فى قوله فان قيل فيكون الخ لانا نقول ان ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليتين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلهذا اورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه ههنا رمضان

٧

قوله فان قيل بعد تعميم الخ قال شيخ الاسلام اى بعد تعميم تعلق علم الله تعالى بكل شئ وتعميم تعلق ارادته بكل ممكن وهذا السؤال بيان الجبر بالنسبة فى العلم الى كل شئ وفى الارادة الى كل ممكن والسؤال السابق وهو قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط ملاس



للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له

وان يكون واقعا وما علم الله واراد عدمه لابد وان لا يكون واقعا حاشيه ملاس

٩

فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى بعد ان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر كذا فى القرمى كى او كذا فى الخيالى وقال صاحب الطوالع اى فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاختيار علة لفعل العبد حتى يسقط عقاب عليه وثوابه ملاس

١١

قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان

١١

هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جئ بالفاء المؤذن للتفريع على ما قبله من الكلام اى اذا اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختيارى واجبا واذا اراد الله ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قرمى

١٢

قال شيخ الاسلام اى ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافى الاختيار اعلم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر باثبات نفى الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافى الوجوب والامتناع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثانى ابطال لهذا السند المساوى للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن الاولى تقديم النقض على الحل فليتأمل مهر بادى

١٣

قوله فان الوجوب الخ رد ذلك بانه على هذا لا شك فى انه يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته بحيث لا يتمكن من

وايضا منقوض بافعال البارى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات

فى الازل بان يقع فى وقته وجاز ان يتعلق حينئذ تركه وليس حينئذ سامعه ملم لتحقق الوجوب او الامتناع والحاصل ان تعلق العلم والارادة منه تعالى معا او لا قبل للازل حتى يتصور تعلق العلم اولا ثم الارادة فلا محذور بخلاف ارادة العبد مهرباوى

(١) قيل هذا جواب ثان للسؤال المذكور لان افعال البارى جل ذكره ان تعلقت بوجود الفعل فيجب وجوده او بعدم الفعل فيمتنع وجوده ومع هذا فاعل بالاختيار لا موجب لذلك قال شيخ الاسلام اى لانها تعلق بها علمه وارادته تعالى ومع ذلك هى اختيارية لكن فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة لا بعدها وهذا متحقق فى فعل الله تعالى فان ارادته تعالى قديمة وقد كان يمكن فى الازل ان تتعلق ارادته بالترك بدل الفعل بخلاف ارادة العبد فانها محدثة تفتقر الى مرجح وهو ارادته تعالى مراد العبد ملا الياس

(٢) من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار فى افعاله رمضان

(٢) معارضة اخرى بقوله ان العبد فاعل بالاختيار وتصويرها ان يقال لو كان العبد فاعلا بالاختيار لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين لكن التالى باطل والمقدم مثله وقوله بكون العبد اشارة الى الملازمة وقوله ومعلوم ان المقدور الواحد اشارة الى بطلان التالى قريمى

(٣) لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان يكون كافية فى حصول ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه رمضان



منه (٢٥) واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يرجح المكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع يعنى لا بد فى صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم انسداد باب اثبات الصانع واما مدخلية العبد فيه فباثبته بالضرورة وفيه بحث اذ يجوز ان يكون المرجح فيما نحن فيه هو الارادة الحادثة بعد توهم العبد جبرية ما صنعه دون ما تركه فلا يثبت الجبر المتوسط ولا يلزم الانسداد المذكور فليتامل مهرباوى

(٥) قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها تتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما تقتضيه مشيئته رمضان

(٦) قوله احتجنا جواب لما قيل وانما قال ذلك لانهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الانكار بالضرورة وهو عين المكابرة والعناد وان لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الانكار للبرهان وهو عين السفسطة ملاس

(٧) قوله فى التفصى قال شيخ الاسلام بالفاء اى التخلص قال الجوهرى يقال تفصى الانسان اذا تخلص من الضيق والبلية انتهى وقال قره كمال وحاصل التفصى عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هى صفة مخلوقة لله تعالى هى لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتبارى حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شئ موجود فهو مخلوق الله تعالى ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جرى العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بتلك من غير ان يكون له احتياج الى الداعى الذى اعتبره المعتزلة فى طريقى الهارب وقدحى العطشان وكما ان حصول صفة الارادة فى البارى تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل فى ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة فى العبد لم تكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل فى كسب الافعال الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق فى العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا فى حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذى ينبغى ان يكون مراد الاشعرى فتامل وبالله التوفيق ملا الياس

(٨) وعندنا للعبد كسب كلفا ولم يكن موثرا فلنعرفا قد اشار المص فى المتن الى ان فى هذه المسئلة ثلثة مذاهب مذهب اهل السنة وهو انه ليس للعبد فى افعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو ان العبد ليس له كسب بل هو مجبور اى مقهور كالريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح فالجبرية افرطوا والمعتزلة فرطوا وتوسط اهل السنة وخير الامور اوساطها وخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا اجيب بانه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التخلص عن هذا المضيق بان الله خالق والفعل لكن للعبد فى الاختيار منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب تحفة المريد للبيجورى

(٩) قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق فوجود الفعل انما هو بقدرة الله تعالى ولا تاثير لقدرة العبد فيه وان كان لها مدخل فيه بان يصرف بالارادة نحو ايجاده بحيث لو لم يسبقها قدرة الله تعالى فى الايجاد لا وجدته فان قيل هذا الصرف وان استقل به العبد فقد لزمكم ما فررتم منه والا فلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا الترديد انما ينافى اذا كان الصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق انه اذا حصل للعبد شعور بما يزعم

بما يزعم انه منفعة يوجد ويتيسر له تحصيله بتصرف ارادته الى تحصيلها ويتبعها قدرته للايجاد فقدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو المراد بصرف العبد القدرة والارادة الى الفعل الا انه عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختارا ويمتاز به عن الجمادات فيما وقع لهما من الحركات القسرية وهذا مناط استحقاق الثواب والعقاب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد على وجه يكون من شانها الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى عادته بان يخلق الفعل فيه حين صرفه اياهما نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لهما مدخل في وجوب الفعل لكن لا بالتاثير والايجاد بل بانه اذا فاض عليه رجحان احد طرفي المقدور وتعلق ارادته بايجاده وقوم العزم عليه فانصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله تعالى على وجه يريد وهذا معنى ما قيل ان الانسان مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم والحكم بكون الفعل خيرا فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الافراط في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفريط فيه وقد اعترض ههنا بانه كما يحكم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والرعش يحكم بثبوت تاثيرها فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب كذب الثاني كذبا لاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط ولا يخفى انه لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار فان قيل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والا لزم ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله وفوض بارادته الازلية واختياره امر معاشه ومعاده اليه بان جعله متمكنا من فعل ما اراد ان يفعله وترك ما لم يرد ان لم يفعله ثم خلق بمحض قدرته القديمة على وفق ارادته الحادثة التي يكون مبداوها ونفسها بخلقه تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسخرة لهما لما فاض عليه من حضرته الى الايجاد افعاله المنسوبة الى اختياره فمدخلية العبد في وجود تلك الافعال في الحقيقة ليست الا باعتبار المحلية

١٠ في الصحيفة ١٥٣ مهر بادي

قوله عقيب ذلك تعلق قيل هذا الشعر بتقديم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا الفعل حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه رمضان

١٠ قوله عقيب ذلك؟ قال قره كمال هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى التعقيب وبنى كلامه صرف القدرة على التعقيب

١١ ملا الياس

قوله ولهم في الفرق بينهما عبارات اي للمتكلمين المتقدمين هذا جواب عما يقال وهو ما الفرق بين الكسب والخلق من هذه العبارات ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي رمضان

١ في الصحيفة القابلة فانظر

قوله مثل ان الكسب وقع بآلة؟ هذا الفرق واللذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته اولا واما ان ينفرد القادر به اولا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه صلاح الدين

١ قوله مثل ان الكسب وقع بآلة؟ والاعتراض بانه يتناول المخلوق والمكسوب مدفوع بان المقصود بيان الفرق بين الكسب والخلق لا بتمييز ما ههنا عن جميع الاغيار وقال الامام الرازي حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيده انما هو في الذهن دون الخارج وهو لا يصح ان يكون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى مهر بادي

٢ قوله والكسب مقدور وقع؟ قيل عليه ان تعريف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى سوق



عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع وروده

الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به شرح تجريد

٣ قوله في محل قدرته المراد بمحل القدرة ذات القادر الذي يصدر منه المقدور كذات الانسان مثلا يصدر منه الافعال كالمشي والاكل والشرب والحركة والسكون مثلا وهي مقدورات ومحلها ذات الانسان وهذه المقدورات واقعة في ذات الانسان محيي الدين

٣ فيه ان الكسب قائم بالكاسب وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته عصام

٤ قوله والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب رمضان

٥ فكل مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى مكسوب العبد كالانفراد بخلق السموات والارض من غير ان يكون لكسب العبد مدخلا مثلا لا يقدر العبد على خلاف ارادة الله تعالى والله تعالى قادر على خلاف ارادة العبد ملا الياس

٦ قوله فان قيل اي اذا كان الخالق للفعل الله تعالى والكاسب العبد فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله رمضان

٧ فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين

منهية لان يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فاجاب ببيان التفرقة بينهما بما ذكره قرمى

٩ صحيفة ١٥٥

قوله قلنا لانه ٢ وحاصل الجواب ان خلق القبيح ليس بقبيح لان الخالق هو الله تعالى وهو حكيم وعالم بعواقب الامور فلا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وفيه مصلحة بليغة للعبد بخلاف كسب القبيح فانه قبيح لان الكاسب هو العبد وهو ليس بحكيم ولا يعلم عواقب الامور فتلبس في كسبه القبيح مصلحة يعتد بها مع ورود النهي عن كسب القبيح فيكون كسبه القبيح قبيحا سفها موجبا للذم والعقاب جندی

فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح على العاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك ويؤيده ما ذكر في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه لحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر به رمضان

١٠

قوله حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها رمضان

١١

قوله لا يخلق شيئا ٢ قال شيخ الاسلام اي في نفس الامر وان لم يطلع على بعضه مع ان ذلك ليس بلازم له تعالى اذ لا يسئل عما يفعل ولكن جرت سنته تعالى انه يفعل الاشياء بحكم ومصالح ولا يقال انها اغراض لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض اذ الغرض ما يمتنع الفعل بدونه والله تعالى منزه عن امتناع شيء عليه بل هو قادر على كل شيء واذا فعل شيئا لحكمة لا يمتنع عليه فعله لغير تلك الحكمة او لا لحكمة اصلا فانتفى التعليل بالاغراض قال العصام فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيها فيعد سفها والخالق يطلب بخلقه مصلحة العالم ولا مصلحة فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه كيف يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه ملا خسرو

١١

فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لانه ما يترتب على المخلوق ترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما علم له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكافر العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بالفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه عصام الدين

١٢

قوله قد يكون فيها حكم ومصالح قيل لفظ قد للتحقيق قال شيخ الاسلام اي لانه عالم بالعواقب بخلاف العبد فان اقدامه على ما نهي عنه قبيح لانه لا يعلم له عاقبة حسنة بل يعلم قبحه بالنهي عنه ولو لم يعلم النهي عنه فهو قبيح في نفسه لكن يؤاخذ به على اقدامه عليه قيل هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم عندهم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا قبح منه في شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ملا خسرو

١ في الصحيفة القابلة

قوله والحسن منها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط توضيح

١

قوله والحسن منها قال الجلال الدواني فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا بايجاد الله تعالى في قدرة وارادة ثم هما يوجبان الفعل وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلال حسن شيء منها ولا قبحه بالمعنى المذكور ملا خسرو



مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اي ارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي) حقيقة (القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر

والحج وغير ذلك من الحسنات والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والثواب في الآجل كالكفر وشرب الخمر والزنا واللواطة واكل مال اليتيم واكل الربا وغير ذلك من القبايح والضرب الاول منها برضاء الله تعالى دون الضرب الثاني والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة رمضان

٤

قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج اربابه فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا يعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة رم

٥

الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين المحبة ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور وهي ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد اي ارادة الله تعالى الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق بمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه شرح طوالع

٦

اي لاكثرهم كذا قال شيخ الاسلام فان القدرة عندهم سابقة على الفعل واستدلوا بالنقل وهو قوله خذوا ما آتيناكم بقوة فانه تعالى امرهم بالاخذ بالقوة ولو لم يحسن الامر بالاخذ ملا خسرو

٧

قال الامام التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ان اريد بالقدرة الصفة المؤثرة المجتمعة الشرائط وارتفاع الموانع فلا شك في انه يجب كونها مع الفعل لانها لو تقدمت على الفعل لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال وان اريد بها القدرة ...

فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه لما مر من
امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل
لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى
لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال
واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها
في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

١ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كانت من الله تعالى فلم يستحق الذم والعقاب احمد

٢ قوله ولهذا اي ولتضييع العبد ذم الكافرين الخ اي لانهم لا يقصدون استماع كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه التأمل وطلب الحق بل يستمعون على وجه العناد ملاس

٣ قيل لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة عندهم في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادية له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة مهرادى

٤ وهو محال اذ القدرة علة للفعل او شرط على الاختلاف المذكور فيلزم وجود المعلول والمشروط بدون العلة والشرط وكلاهما محال قال شيخ الاسلام لا ينتقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة ملاس

٥ قوله لما مر ولما لم يكن صفات الله تعالى من قبيل الاعراض على ما مر لم يتجه النقض بقدرة الله تعالى وقد يستدل بانه لو كان الاستطاعة قبل الاستطاعة لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين والجواب عنه النقض بالقدرة القديمة وبان المحال المستلزم لاجتماع النقيضين هو حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوعه مشروطا بكونه قبله لا حصوله فيه غير مشروط بذلك فتدبر مهرادى

٦ اي لزوم ذلك على الفعل المتعدمة محال وقوعه وهذا احتمال لا يمكن ان ينازع فيه احد فالنزاع حينئذ انما هو في انعدام القدرة بعد حصولها للاستحالة وذلك على الاعراض بناء على استلزامه



منه ٢٠ حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا ندري ان سابقية الامثال لاي فائدة هي فان قلتم لئلا يلزم تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاع الفعل في الحال وليس كذلك بل هو مكلف بايقاع الفعل في زمان الاستقبال وان القول بعدم امكان الفعل باول ما يحدث من القدرة لا يخلو عن تحكم البحث وان ادعيتم التفرقة بين ما يحدث منها اولا وما يحدث بعده فعليكم البيان هذا ما سنح في خاطري القاصر فليتأمل قرمي

٩ قوله حتى لا يمكن الفعل يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لكانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فتكون هي من امثال سابقة واما لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها رمضان عدى

١٠ قوله باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي يتعلق بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة فيمكن ان يحصل الفعل بها فعليكم ؟ ملاس

١٠ قوله باول ما يحدث من القدرة من بيان ما يعني ان ما يمكن بحدوث القدرة اولا لا بد من بقاء القدرة او قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة رمضان

١١ قوله فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة رمضان

١٢ قوله واما ما يقال ؟ جواب آخر لقوله فان قيل ؟ هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكره اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة رمضان

١٢ قوله واما ما يقال ؟ هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ؟ قال شيخ الاسلام اي في جواب السؤال السابق قال ابن شريف بدل الجواب السابق ملا الياس

١٣ قوله لزم التحكم باثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء في النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى ساو لوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة عرس

١٤ قوله لزم التحكم واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية ؟ ملاس

يعني الدعوى بلا دليل

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة

ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا

وفي حالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة

قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل

يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع

حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط

ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود

مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي

صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم

الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط

التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض

فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق

زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف

حاصل قبل الفعل ضرورة فان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة

الاستطاعة للفعل في الزمان واذا كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان ملاعص

٥ قوله حتى يمتنع غاية الوجوب بقدرة سابقة اي لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يؤدي الى امتناع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة المقرونة بجميع الشرائط لامتناع حدوث الحادث

قرمي

٦ حاصله ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله

رمضان

٧ قوله ولانه ؟ قال القرمي وجه ثان للنظر عطف على لان القائلين ردا للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح قال شيخ الاسلام جواب للشق الثاني من الترديد لو اقع في الجواب السابق كما ان ما قبله جواب للشق الاول منه ملاعص

٨ حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى ؟

رمضان

٩ اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه

ملاعص

١٠ وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت



سمته الثاني فاجاب بقوله واما امتناع ؟ فحاصله انا قد اجبنا بمنع الملازمة وبعدم التزام قيام العرض بالعرض مع ان لنا ان نلتزمه فتأمل محي الدين

١١ قوله واما امتناع ؟ كانه جواب سؤال مقدر على اختيار الشق الثاني باعتبار احد شقيه اعني بقاء الاعراض لا باعتبار الشق الاول اعني تجدد الامثال قال شيخ الاسلام جواب ما يقال قد قدمتم ان سبق القدرة على الفعل يستلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذكرتموه ههنا ينافي ذلك وتقدير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع بقاء الاعراض لانه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع ملاعص

١٢ قوله فمبني ؟ وجه البناء انهم بنوا امتناع بقاء العرض بانه لو كان باقيا والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء وموصوفها معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في التحيز الذي هو معنى القيام بالمحل عندهم والا لم يكن احدهما صفة للآخر بل الكل صفة للمتبوع وقيام العرض بالعرض ممتنع ووجه صعوبة بيان المقدمتين الاولين ظاهر واما وجه صعوبة بيان الثالثة فقد قيل هو تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصه ذاتية بينهما فافهم هذا مهر بادي

١٣ قوله صعبة البيان ومتعذر اثباتها فلا يتم ومعنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبتت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى. رمضان

بعوض منه

١٤ قوله امر محقق اي ثابت زائد عليه قال شيخ الاسلام عند قول الشارح زائد عليه اي على وجوده واحتج له بان الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود يتحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الاشعري لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بان تجدد الاتصاف بصفة كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات ملاعص

١٥ قوله زائد عليه اي على الشيء فلا نسلم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود رمضان

١٦ قوله وانه يمتنع ؟ ولا نسلم ان قيام العرض بالعرض ممتنع وانما يكون ممتنعا ان لو كان بمعنى التبعية في التحيز وان كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا نسلم امتناعه. وقال كمال وهي صعبة ايضا لجواز قيام العرض بالعرض كالحركة والسرعة قرمي

١٧ قوله وانه يمتنع قيامهما قال شيخ الاسلام اي قيام الشيء وبقائه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز وبيانه انه لو جاز قيامهما معا لم يكن جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة يحمل لا للعرض ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما انتهى بل الحاصل كذلك اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر ملاعص

١٧ قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل

رمضان

١٨ قوله ولما استدل القائلون اي المعتزلة وقوله بكون الاستطاعة متعلق بقائلون وقوله بان التكليف متعلق باستدل ح

ثم عدم التكليف بالليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه

الناس على ذلك فارا وان يظهر على الناس استحقاق عبده للتعذيب فانه يامره بحضرتهم ويريد ان يعصيهم ليتحقق ما علم فيه ويظهر عدله في تعذيبه ويكون به حكيما ملاس

١ قوله ثم عدم التكليف اشارة الى ان قول المص ولا يكلف العبد بالليس في وسعه على ما يتبادر منه وهو عدم وقوع التكليف بالليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع والمتنازع جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا الامام الرازي في المطالب العالية ان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وذكر الامام ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان والجواب عن الاول بانه يجوز ان يكون في الايمان في حق مثل ابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار في غاية السقوط وعن الثاني بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بعدم الايمان في غاية الضعف فتدبر منصرا وحينئذ ورد الاشكال في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لهذه الاية تاويلا سواء عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل مهربادي

٢ قال شيخ الاسلام ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بالليس في الوسع متفق فقد حكى الامام الرازي فيه خلافا انتهى قال الكمال وذكر من ادلة القائلين بالوقوع بانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله تعالى ومنه انه لا يؤمن لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اما حرزه قال بعض الفضلة لا دلالة لهذه الاية لعدم ايمانه حتى على فرض انها نزلت فيه لان ذلك لم يتواتر



سمته ٢ عادة كالمشي في الزمن والطيران من الانسان ومثله الشارع بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لانه تعالى قد فعله غير انه ممتنع على غيره عادة الثالث ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وارادته له او اخباره وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا ولا يقع التكليف بالاولين ووقع بالثالث اتفاقا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر وخالف هذا عدم التكليف بالممكن الثابت لانه في وسع المكلف ظاهرا بخلاف ذلك ملاس

٣ قوله والامر جواب سؤال مقدر وهو ان يقال امر الملائكة بالانباء عن اسماء هؤلاء وهذا التكليف بما لا يطاق لان علم الاشياء ليس في وسعهم وهذا يدل على جواز التكليف بالليس في الوسع ملاس

٤ قوله حكاية اي لقول المؤمنين اي وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا لا يرد ايضا لانه ليس المراد اس عرس

٥ قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اي من البلاء والعقوبة او من التكاليف لا يفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه قاضي بيضاوي

٦ قوله بل ايصال اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه تحمل على الاستعاذة من تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليفه مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم رمضان

٩ قوله وهو محال لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه وكلما كان كذلك لا يجوز والا لزم امكان كذب كلام الله تعالى وهو محال وامكان المحال محال ملاس

قوله نكتة في بيان وتحقيقه على هذا القول ان يقال لو وقع كل كل ما تعلق ارادته بعدم وقوعه لزم العجز ولو وقع كل ما تعلق علمه بعدم وقوعه لزم الجهل ولو وقع كل ما تعلق اخباره بعدم وقوعه لزم كذب الخبر والكل محال على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قرمي

١ قوله ثم عدم التكليف بالليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز وكذا ان ناخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فح التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز عصام

اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه شرح المواقف

قوله ولكن ان ناخذهما اي ولكن ان ناخذهما راجعا الى ما ليس في الوسع في الموضعين موضع قول المص لا يكلف العبد وموضع قول الشارح ثم عدم التكليف وتقريره ان ما ليس في الوسع لو اخذ في ذينك الموضعين بالمعنى المطلق الشامل للممتنع في نفسه والممكن في نفسه الممتنع من العبد ولم يقيد بالممكن في نفسه فقط كما قيدناه في الموضع الثاني لا ينافي قوله وانما النزاع في الجواز حتى يكون قرينة على التقييد بالممكن في الثاني كما قلنا وانما ينافيه لو استلزم اطلاقهما شمول الجواز لكل من الممتنع والممكن حتى يقال انه غير واقع وليس كذلك لجواز الاتفاق في عدم وقوع المطلق باعتبار قسميه والاختلاف في جواز وقوعه باعتبار احد قسميه هذا ما سنح لي في هذا المقام نور الدين

٧ قوله وانما النزاع قال قره كمال فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه انتهى هذا مبني على تقييد الامكانين كما في الخيالي فتامل قال شيخ الاسلام اي من انه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الاولين انتهى وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا ملاس

٨ قوله لما لزم من فرض وهو كذب كلام الله واللازم اعني عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والملزوم اعني جواز التكليف لان استحالة الملزوم ضروري تحقيقا لمعنى اللزوم قرمي

١١ قوله وحلها اي النكتة قيل هذا نقض اجمالي على تقرير الاستدلال وقيل اجمالي بالتخلف وما في الشرح تفصيلي ملاس

١٢ قوله الا يرى سند للمنع قيل اشارة الى مثال آخر لنفي الشرطية الكلية اي لو كان جائزا اي كلما كان ممكنا في نفسه لزم ممتنع

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول

عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض

وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه

فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب

عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان

قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا

وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى

لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة

اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى

قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو

بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه انه يوجب الفعل

لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد

من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى

وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى

ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا

---

والانكسار الكل من الضرب ... ليصلح محلا للنزاع او الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج على الحجر بخلق الله تعالى وفاقا ملا الياس

بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الالم عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب بقوله قيد الخ رمضان

قوله وما اشبهه اي المذكور من الالم والانكسار كحركة المفتاح من حركة اليد والسقوط المتولد من الرفع ونحو ذلك مما لا ينحصر ملا الياس

ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر لفاعله في محل قدرته او خارجا عنه سواء كان متولدا من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد اما موجد لفعله بالمباشرة كما هو تحريك يده او بالتسبب كما في حركة المفتاح المتولدة من حركة اليد او حركة شيء آخر بواسطة حركة المفتاح فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم الخ اي عرس

عبارة الدواني وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر فعل بلا واسطة فعل آخر ثم قال فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه ملا الياس

قوله ولا صنع للعبد الخ بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد مباشرة الاسباب لا يقدر على ذلك وذلك دليل على عدم مدخليته فيها بخلاف الافعال بطريق المباشرة

٦ في الصحيفة الثانية

قوله ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجئ الاجل فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء يعني الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون والله سبحانه تعالى نبه بذلك على ان عند مجئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فارة على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور رده الاذكار للسيالكوتي على الخيالي

وقال شيخ الاسلام عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء فلا تتقيد بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيئه واذا جاء اجلهم لا يستأخرون انتهى ولو تقيد بالشرط كان المعنى اذا جاء اجلهم لا يستقدمون مع انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه ملاس

٨

قوله واحتجت نقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج بينة واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له ولا يخفى انه مكابرة مهرباذي

٩

قوله بالاحاديث الواردة منها قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل في هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذي لم يوجد بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه تعالى انهم لا يردون كما قال لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فههنا كذلك ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه ينسأ مهموز اي يؤخر والاثر الاجل لانه تابع للحياة وفي اثرها وبسط الرزق وتوسيعه وكثرته وقيل بالبركة فيه واما التأخير في الاجل ففيه سؤال مشهور وهو ان الآجال والارزاق مقدرة لا تزيد ولا تنقص فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واجاب العلماء باجوبة الصحيح منها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق للطاعات وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضياع في غير ذلك والثاني انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة وفي اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر لهم او في اللوح ان عمره ستون سنة الا ان يصل رحمه فان وصلها زيد له اربعون وقد علم الله سبحانه وتعالى ما سيقع من ذلك وهو معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدره لا زيادة بل مستحيلة وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوقين تتصور الزيادة وهو مراد الحديث شرح مسلم

وفي الآثار ان الرجل قد بقي من عمره ثلثون سنة فيقطع رحمه فيرد الى ثلثة ايام ويكون قد بقي من عمره ثلثة ايام فيصل رحمه فيرد الى ثلثين سنة او الحفظة يكتبون جميع اعمال بني آدم فيمحو تعالى من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب او يمحو ما يشاء من الذنوب فيغفرها ويثبت ما يشاء منها فلا يغفره او يمحو الدنيا ويثبت الآخرة معالم التنزيل

٩

فان قيل فما معنى دعائه صلى الله عليه وسلم لانس بطول العمر وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الآجال لا يزاد ولا ينقص منها على ما كتب في بطن امه وورد في صحيح مسلم في حديث ام حبيبة رضي الله عنها حيث دعت لابيها واخيها بطول العمر قول النبي عم انما هي آجال مضروبة قلت معناه والله اعلم ان الله تعالى يكتب ان اجل عبده ان اطاعه واتقاه كذا والا كان اقل منه يوضحه قوله تعالى في قصة نوح حين قال لقومه اعبدوا الله واتقوه واطيعوه يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى اي قضاؤه لكم ان اطعتم فان عصيتم لم يؤخركم الى ذلك الاجل وكل ذلك قد سبق في علمه وان قدر اجله على ما يكون من فعله قال ابن قتيبة ومثله ما روي ان الصدقة تدفع القضاء المبرم وان الدعاء يدفع البلاء وقد ثبت انه لا راد لقضاء الله تعالى ومعنى ذلك ان العبد قد يستحق بالذنوب قضاء من العقوبة فاذا هو تصدق دفع عن نفسه ما استحقه من ذلك يوضحه قوله عم ان صدقة السر تطفئ غضب الرب الا ترى ان من غضب الله عليه فقد تعرض لعقابه فاذا زال الغضب زال العقاب وكذلك الدعاء يرتفع الى الله تعالى فيوافق البلاء نازلا من السماء فيرده ويصرفه وكل ذلك ما جرى به القلم في علم الله انه ان تصدق او دعا صرف عنه غضب الله وبلاؤه شرح مصابيح الحصن

١٠

قوله والجواب اي هذا بعيد والى القول بتعدد الاجل والله هو الواحد فالجواب الحق ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي وان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة او بالنسبة الى ما في صحف الملائكة في صحفهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى ما يوجب العلم والآية اشارة بقوله يمحو الله ما يشاء ملاس



اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) اي بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعات بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت هذه الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي عنه وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل

٢

ولا فرق بينه وبين الذي فيها من المتولدات بالضرورة الوجدانية فلا اكتساب لنا في شئ من المتولدات اصلا ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها اورد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممنوع فانه يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها وبعد المباشرة لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه وتفوت التمكن من تركه مهرباذي

٣

قوله والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه وقدر ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة والاجل في اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة ولهذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه مهرباذي

٤

اي كثير منهم من ان الله تعالى بل القاتل على ما في شرح المقاصد قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لو لم يقتل والمراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله مهرباذي

٥

قال شيخ الاسلام صوابه الموافق للمنقول عنهم ان يقول من ان القاتل قطع عليه الاجل لان مذهبهم ان المتولد من افعالهم ليس مخلوقا له تعالى كالافعال نفسها فانها عندهم ليست مخلوقة له تعالى بل لهم ملاس

٦

فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو علم الله موته فيه قال ابو الهذيل من المعتزلة

فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا ( والموت قائم

علة لقوله وكسبه القتل — اي في الموت — اي ولا صنع فيه للعبد اكتسابا

بالميت مخلوق لله تعالى ) لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا

اي بيني كون الموت مخلوقا لله تعالى اولا — في سورة الملك

ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت

اي من اهل السنة — اي كيفية يخلقها الله تعالى في الحي تضاد الحياة

والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره

اي معدوم في الخارج لا قائم بالميت لان الامر العدمي لا يحتاج الى المحل

والاجل واحد ) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت

اي الى اجل المقتول — يعني الموت بالقتل والموت بدونه

وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت

الاجل الطبيعي عبارة عن مائة وعشرين سنة — اي الاجل الطبيعي

الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته

كما في حال الشيخوخة — عطف على اجلا — اخترام الدهر القوم وخرمهم اي قطعهم

وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات

نعدد بتعدد اسباب لا تحصى من الامراض والآفات — كالقتل

والامراض ( والحرام رزق ) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى

اي التفسير — بل مما في — لما ادعى من تخصيصه بالحلال

الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى

اي فياكله الحيوان — علة للاولوية — اي الرزق

من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله

اي معنى الاضافة — اي في مفهوم الرزق لا المصدري — لانه قبيح والقبيح لا يسند الا الله

مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق

لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به

اي المفسران المذكوران للمعتزلة — في تفسير المعتزلة

وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب

اي التفسير الاول والثاني للمعتزلة — والضمير عائد الى من

رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا

[١] هذه الآية ... صرف العدم ... بعد تفسير الخبر ... الجعل ...

[٢] وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج رمضان

[٣] قال شيخ الاسلام بمعنى انه عدم الحياة عما اتصف بها فالتقابل بين الموت والحياة على هذا تقابل الملكة والعدم وعلى الاول تقابل التضاد ملا س

[٤] من المعتزلة لان للمقتول اجلين القتل والموت فالمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعله اي مفعوله واثر صنعه مهر بادي

[٥] اعلم ان الله تعالى خلق قضائين مبرما ومعلقا اما القضاء المعلق فهو عبارة عما قضاه وقدره في الازل معلقا بالفعل كما قال ان فعل فلان الشيء الفلاني كان كذا وكذا وكذا فهذا من قبيل ما يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال في محكم كتابه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما القضاء المبرم فهو عبارة عما قدره في الازل من غير ان يتعلق بفعل في الوقوع نافذ غاية النفوذ بحيث لا يتغير عن حاله ولا يتوقف على المقتضي له لانه من علمه بما كان وما كان وخلاف معلومه مستحيل قطعا وهذا من قبيل ما لا يتطرق اليه المحو كما قال الله تعالى لا معقب لحكمه وقال ما يبدل القول لدي وقال صلى الله عليه وسلم لا مرد لقضائه ولا مانع لحكمه فقوله حكاية عن الله تعالى اني اذا قضيت قضاء فانه لا يرد من قبيل الثاني مظهر

قال الامام اعلم ان الانسان مامور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم وما مور ايضا بان يجزم بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا ينجي من القدر فان الانسان مامور بان يحذر من الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه الا ما قدره ...



منه [٦] فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط وذلك في سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوي المتحلل من الغذاء فينحط الجسم وذلك في سن الانحطاط الخفي اي قريب من ستين وفي سن الانحطاط الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الغذاء في مقابلة المتحلل فيعرض الجسم شرح منظومة زنجاني

[٨] قوله والحرام رزق قيل كثيرا ما يطلق على المعنى من فعل العبد كاخواته من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على العين كالميتة والدم ولحم الخنزير بهذا لكن المفسرون قد فسروا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الاية بحرمة اكلها والانتفاع بها لما تقرر عندهم من ان الاحكام الخمسة انما هي صفات لافعال العباد مهر بادي

[٩] قوله فياكله المراد فيتناوله ليتناول غير الماكول كالمشروب والملبوس ومن ثمة قال في المقاصد الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به ملا س

[٩] قوله فياكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد فسر الرزق في شرحه للمقاصد بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فقال فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكولات وغيرها ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه مهر بادي

[١١] قوله في مفهوم الرزق وتمسك اصحابنا لشمول الرزق للحلال والحرام بحديث والله لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل لك من حلاله كلنـ

[١٠] قوله لخلوه وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان التغذي لا يكون الا بالتغذية كالتحرك بالتحريك ومعلوم ان المغذي هو الله تعالى مهر بادي

[١٢] قوله بمملوك ياكله المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة فلا يرد ان الاضافة الى الرازق تعالى معتبرة في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء وهذا التفسير حال عنه مهر بادي

[١٣] قوله الا حلالا يرد عليه خمر المسلم وخنزيره على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وانما يندفع بما في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فان مقتضى الظاهر ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن الجواب عنه باعتبار التغليب مهر بادي

[١٥] قوله ان من اكل الحرام وهو خلاف الاجماع مع انه اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما ملا الياس

[١٤] قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وهو خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا يتصور لها الملك قال محي الدين وكذلك يلزم ان لا يكون ما ياكله الضيف من بيت المضيف رزقا لعدم كونه مملوكا له الا ان يكون وضعه بين يديه تمليكا له اباهم ملا الياس

[١٤] قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها رمضان

[١٦] قوله لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو ايضا باطل للاية المذكورة ويمكن الجواب عنه على الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره والنقض عليه على الاول بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما قلبنا مل مهر بادي

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة
في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى
لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق
نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعاً (ولا يتصور
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره
الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله يضل من يشاء ويهدي من
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي
التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس الهداية عبارة عن بيان طريق
الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق
التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

١
... فلما فالمعتزلة وعلى ان العبد هل يستحق الذم والعقاب
بمجرد اكل الحرام ام بمباشرة اسبابه باختياره فعند
المعتزلة يستحق الذم وعند اهل السنة لا ولما ثبت
ان ما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب ومرتكب الحرام يستحقهما بالاتفاق
ذهب المعتزلة الى ان الحرام ليس برزق وان الله تعالى
يرزق عباده بالحرام والجواب انا لا نسلم ان ما يكون مستنداً
الى الله تعالى لا يكون قبيحا بل يكون حسنا باعتبار انه مصنوع
الرب على وفق الحكمة وقبيحا بالنظر الى زانه او الى العبد
ولا نسلم ان مرتكبه يستحق الذم والعقاب باكل ما رزقه
الله تعالى بل لسوء مباشرة اسبابه باختياره قريمي

٢
اي عندنا وعندهم فلو لم يعتبر لما امتنع عليهم ان يقولوا
ان الحرام يكون رزقا لانه ليس في نسبته الى غير الله قبيح
ملاس

٣
يعني قالت المعتزلة اذا كان الحرام رزقا يكون مستنداً
الى الله تعالى ولا يكون العبد مستحقا للذم والعقاب
باكل الحرام لان ما يكون مستنداً الى الله لا يكون قبيحاً
ومرتكبه لا يستحق الذم والحال ان من اكل الحرام يكون
مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا
مستنداً الى الله تعالى ملاس

٤
قوله وما يكون مستنداً الخ من كلام المعتزلة وهو منشأ الخلاف
في الحقيقة وهو مبني على ما ذهبوا اليه من ارادة القبيح قبيحة
وجوابها منع القبيح لما مر من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن
العبد مرتكبا للنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة
الاسباب بالاختيار ملاس

حاصل الجواب منع المقدمة الاخيرة والمذكور مستند على ان
ارادة القبيح ليست قبيحة على ما ندعوا به فالمسبوق قبيح
والسوق غير قبيح محي الدين



٨
قوله او يأكل غيره رزقه اي الانسان لان ما قدره الله تعالى
مأكولا لانسان يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره قال شيخ
الاسلام وفي نسخة او يأكل رزق غيره بتقديم الرزق على غيره
ملاس

١٠
قوله لانه الخالق وحده اشارة الى ان في قوله والله يضل
من يشاء حصراً على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ودل عليه
ظاهر كلام الكشاف حيث صرح بالحصر في قوله يبسط الرزق
والله يستهزئ بهم وامثاله مما المسند اليه مظهر معرف مهرباد

لمن يشاء ان يجده ضالا واما تسميته ضالا من يشاء ان يسميه
ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ يكون عاما والاضلال يصح
تعليقه بالمشيئة فتدبر قريمي

١٢
قوله عبارة عن وجدان قيل لان باب الافعال يجيء بمعنى الوجدان
لقولهم ابخلته اي وجدته بخيلا وقد يجيء بمعنى النسبة وهو المراد
بالتسمية ههنا كقولهم اكفرته اي نسبته الى الكفر ملاس

١٣
قوله اذ لا معنى الخ اما الوجداني فظاهر واما التسمية فلانها انما
يترتب على اختيار العبد وتسميته وايضا فيه فوت مقابلة
الاضلال للهداية مهربادي

١٣
قوله اذ لا معنى الخ اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء
ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد
مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشيئة الله تعالى وكانوا يقولون
بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى يبين
طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع
العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى ملا الياس

١٥
قوله نعم قد يضاف الخ جواب للسؤال الناشي من مضمون قوله
نعم وهو انه ان ثبت ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء لا يضاف
الى غير الله تعالى فهل يضاف الى النبي عم بطريق المجاز فاجاب
بقوله قد يضاف الخ قريمي

١٦
قوله بطريق التسبب بمعنى بيان طريق الحق ودعوته اليه ويضاف
الى الله تعالى ايضا وكذا الاضلال كما اضيف الى الله تعالى من
حيث انه خلق الضلالة في العبد باختياره وذلك اضيف الى
الشيطان ايضا بطريق التسبب والدعوة قريمي

٩
قوله والله يضل الخ اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته
ويوجد هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك
طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل
الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد
ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة الهلاك
يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه رمضان

١١
قوله وفي التقييد الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله و
يهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق
يكون يبين طريق الحق لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو
كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه
يكون المعنى يجد ضالا على ما هو المقرر من مذهب المعتزلة وهو كون
العبد خالقا لافعاله الاختيارية من الكفر والايمان والهداية والضلالة
وجواز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى فتم هذا الكلام الزاما
على المعتزلة ولا يتم تحقيقا ولعله اشار اليه بالتدبر حاشية

١٢
قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ لان الاضلال فعل العبد عند
المعتزلة ولا شك انه ان صدر من العبد ذلك الفعل يجد الله
تعالى ذلك العبد ضالا البتة شاء او لم يشا واما في التسمية
بحث فافهم نجرابادي

١٤
قوله لتعليقه بمشيئة الله تعالى رد لقول المعتزلة يعني ان خلق
الضلال مختص بالله تعالى فتعليقه بمشيئة الله تعالى مفيد واما
الوجدان او التسمية فليس بمخصوص لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان
والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق الوجدان او التسمية بمشيئة
الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشيئة معنى
لانه ليس عاما في حق الكل بخلاف الوجدان او التسمية
رمضان

١٥
قوله نعم قد يضاف تقرير للكلام السابق وهو ان ليس المراد
بالهداية بيان طريق الحق بل بمعنى خلق الاهتداء ولا يضاف
بهذا المعنى الى غيره تعالى قريمي

١٧
قوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان مثاله ويريد الشيطان
ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله تعالى ولاضلنهم ملاس

والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة
فكان المراد ما قلنا رمضان

الى الشيطان مجاز اكما اسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام
المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك
لا تهدى من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومى
مع انه بين لهم طريق الصواب ودعاهم الى الاهتداء والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل
الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس
بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب
فى الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر
العبد فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبى صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابى جهل لعنة الله عليه اذ فعل لكل منهما غاية مقدوره من
الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبط

فوت قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هى لزوم مطاوعة الفعل المتعدى له بحيث لا ينفك عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كان بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال ملا س

٢
قيل وايضا الناس مختلفون فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوت قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول وفى الكل بحث اما الاول فلانا لا نسلم اختلاف الناس فى الهداية وانما اختلاف احوالهم فى الاهتداء على حسب تفاوت قابلياتهم واما فى الثانى والثالث فلان البيان معناه الاظهار والاظهار الحقيقى يلزمه الظهور وصح المدح بهذا الاعتبار فتامل مهر بادى

٣
يعنى لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدى اى لا تقدر على خلق الهداية معنى ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفى عن النبى عم لانه عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فتكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية بن المغيرة فقال عم يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى لرسوله فى ابا طالب قوله انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء



منتهى ٦ ان الهداية؟ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة حالى

المعنى اللغوى الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفى هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعى هو الموضوع له عند اهل الشرع لكن يجب فى الاخيرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلى عند الوضع ملا الياس

٩
قوله وعندنا الدلالة؟ والحاصل ان بعض المتكلمين عرف الهداية بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب وبعضهم بالدلالة الموصلة الى المطلوب ويستفاد من شرح العقايد للعلامة التفتازانى ان المختار عند الاشاعرة هو التعريف الثانى وعند المعتزلة هو التعريف الاول والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب فبين المشهور والمختار تناف واجاب عنه المولى الخيالى بانه يمكن ان يقال فى دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره الاشاعرة مناف ومخالف لما هو المشهور بان ما هو بين القوم هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره الاشاعرة هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما يعنى ان ما هو المشهور عند الاشاعرة هو المعنى اللغوى او العرفى والمختار عندهم هو المعنى الشرعى المراد فى اغلب استعمالات الشارع تحفة الرشدى

١١
قوله فليس بواجب؟ خلافا للمعتزلة فالبغدادية منهم قالوا يجب على الله لعباده ما هو الاصلح فى الحكمة والتدبير فى الدين والدنيا والبصرية قالوا يجب عليه الاصلح فى الدين فقط ملا س

١٢
قوله الفقير المعذب؟ فان الاصلح له عدم خلقه وايجاده ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف هذا على رأى من اعتبر فى الاصلح جانب علم الله تعالى وفيه انه ليس لذلك العبد استعداد الغنى والايمان واما على مذهب من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه تعالى بانه لا يدركه بل يقع للعقاب فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وح يرد انه لو لم يفعل ذلك ثم مات طفلا مهربادى

١٤
قوله لكونها قال شيخ الاسلام الاولى لكونهما اى الهداية وافاضة انواع الخيرات قيل والضمير لكونها يعود الى المذكورات من الهداية وافاضة انواع الخيرات واما قال المذكورات وقال قبله ولا استحقاق الشكر على هذه الامور لتعدد الافاضة بتعدد انواع المفاض ثم قال رأيت المحقق الغيوى صرح بذلك فقال ولم يقل لكونهما لتعدد الافاضة؟ وجهته لا بتجه

١٥
قوله اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قبل ايجاب الحكم منتهى ٢٥

٧
قوله هو الدلالة؟ وعلى هذا لا يكون القرآن هاديا عندهم لعدم الوصول الى المطالب نائل واما عندنا يكون هاديا لجميع الناس مؤمنا كان او كافرا لدلالته على الطريق الذى يوصل الى المطلوب وهو لا يستلزم وصولهم اليه لوجود المانع وهو عدم التصديق تأمل حاسه

٨
قوله هو الدلالة الى المطلوب نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب بمثل ما ذكر فى تصحيح قولهم هداه الله فلم يهتد على تفسير الهداية بخلق الاهتداء وهو ان يجعل الهداية فى الاية الكريمة مجازا عن اعطاء اسباب يحصل استعداد حصولها فليتدبر مهربادى

١٠
قوله وما هو الاصلح للعبد؟ اى من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء فى انه هل يجب على الله تعالى شئ من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذى هو الله فلا يجب عليه ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كالبارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا وان لا يفعل القبيح لهم عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين رمضان افندى

١٣
قوله ولما كان له منة؟ قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف تصدر من الله تعالى فانه يقال المنة تهدم الصنيعة وقال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم فمن العباد فان افعاله تعالى لا يتصف بالقبح كيف وقد قال تعالى بل الله يمن عليكم واحد اسمائه الحسنى المنان مهربادى

والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد
فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر
من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية متشبثهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل
او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم

ان يحمل على حذف المضاف اي لواهب عمري وكذا امثاله
مما اقسم فيه لغير الله كقوله تعالى والشمس والقمر والليل
ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري وامثاله ذكر صورة
القسم التاكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوى من
سائر المؤكدات واسلم من التاكيد بالقسم بالله تعالى
لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتشبيه غير الله
به في التعظيم وذكر صورة القسم على هذا الوجه لا باس به
كما قال عليه السلام قد افلح وابيه ان صدق اسمعيل حقي

٢ المراد بالتفضيل في امثال هذا هو البعد عما دخله من التفضيلية
اي مفاسد اصولهم بعيدا عن الاخفاء والاحصاء لكمال
ظهورها وغاية كثرتها مهر بادي

٣ قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المامور ما يصل به
الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما مع زمرة البخلاء كما لو
امر بالصلوة فلم يعطه القدرة يتحرك بها او لم يعلمه الصلوة
هذا باطل اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة
الاولياء ومعاونة الانصار رمضان

٤ اي ما ذكره في غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم
الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن
اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا عصام

٥ الواو للحال جملة معترضة بين اسم ان وخبره وضمير كرمه
وحكمته وعلمه راجع الى المانع وهو الله تعالى وبالعواقب
متعلق بالعلم فقط ملا الياس

يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم
فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه
رعاية الاصلح قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا
اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح
عند حكمه ولذا قال في الكشاف فان تغفر لهم فانك انت



٦ منه عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع انهم لا يجعلونه
واجبا عليه تعالى ملا الياس

٨ قوله محالا اي يكون الترك محالا ممتنعا على الله تعالى ويكون ايتانه
وصدوره واجبا ولازما شرح المواقف

٩ قوله لانه رفض اي ترك لقاعدة ان الله تعالى فاعل بالاختيار
كما هو مذهب المتكلمين يعني لانه لو لم يكن البارى تعالى قادرا على
فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة
رمضان

١٠ قوله وميل الى الفلسفة القائلين بان الله تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى
فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار رمضان

١١ قوله العوار بتثليث حركة العين العيب كذا في القاموس وفي
ديوان الادب الفتح افصح وفي عبارة الكمال العوار بفتح العين
المهملة هو العيب كما في الصحاح وحكي فيه عن ابي زيد انها قد تضم
انتهت ملا الياس

١٢ قوله عذاب القبر وهو عذاب بعد الموت وقبل البعث والمراد
بالقبر مقر الميت سواء كان قبرا او جوف الانسان او جوف
السباع والتخصيص بالقبر للتغليب وقيل المراد بعذاب القبر ما بين
الموت والبعث قال الله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون
والا يلزم ان لا يعذب والآيس من لم يقبر بان غرق او اكل السباع واختلف الناس في عذاب القبر وانكره قوم بالكلية واثبته
آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال
يجمع الالام في الجسد فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح
ومنهم من قال بالاحياء يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب
والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصلح والاسلم
ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية
وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه
ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به
وجوزت ان يشاهد النبي صلعم ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في
نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما
يتاذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه فالعذاب حاصل ولكنه
في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها
لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك فلو حصل فيك مثل ذلك الاثر
من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي
يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات مولمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كالام لدغ الحيات من غير
وجود الحيات فان قلت فما الصحيح في هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول
واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان
وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يانس به ولم يالفه
وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع
ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به شرح العقائد العضدية

١٣ قوله للكافرين اللام للاستغراق فان جميعهم يعذبون فان قلت استغراق المفرد اشمل فالمناسب افراد الكافر قلت نعم لكن اذا كان الحكم ما ثبت
لكل واحد واحد من آحاد الجميع يراد به ما يراد من استغراق المفرد واختار صيغة الجمع للتصريح بالشمول قال ابو المعين اذا كان كافرا فعذابه
يدوم في القبر الى يوم القيمة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفي كل شهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم وقال ايضا اثنان لا يعذبان
في قبرهما من مات يوم الجمعة ومن مات في شهر رمضان انتهى ملا الياس

١٤ قوله لان منهم من لا يريد الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ويرد عليه اولا انه لا يدل على ثبوت المغفرة
بل على ثبوت المغفرة بمشية الله تعالى وثانيا انه لا يدل على التبعيض واجيب بان التقييد بالمشية يفيد التبعيض وثانيا انه لا يدل انه

١ اخبار بصيغة التفعيل مبالغة في كثرة النعامه لا اهل الطاعة ذلك في العذاب وترك طلبا للتقليل
من عصاة المؤمنين قيل واهل الطاعة من لا يرتكب الكبيرة او مات مع التوبة ملاس

٢ قوله النصوص الواردة فيه اكثر اي اكثر من النصوص الواردة من تنعيم اهل الطاعة في القبر رمضان

٣ اي اليق من تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة رمضان

٤ اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير والمنكر من النكرة مفعول والنكير فعيل بمعنى مفعول من نكرت الرجل بالكسر ضد عرفته سميا بهما لان الميت لم يعرف بهما وكان النكير اهيب من المنكر حيث سمي به بالمصدر وان النكير مصدر بمعنى الانكار ملاس

٥ سميا بهما لانهما يأتيان للميت بهيئة منكرة سواء كان مؤمنا او كافرا على المعتمد خلافا لما جرى عليه المحشي تبعا للغليولي من ان منكرا ونكيرا للكافر ومبشرا وبشيرا للمؤمن ومع احدهما مرزبة لو اجتمع اهل منى عليها ما رفعوها قال صلى الله عليه وسلم وهي في يده كهذه العصا في يدي؟ بيجوري

والسؤال قبل ضمة القبر ويسألان كل احد بلغته على الصحيح وقيل بالسريانية ولذلك قال السيوطي ومن عجيب ما ترى العينان ان سؤال القبر بالسرياني افتى بذلك شيخنا البلقيني ولم اره لغيره يعني والسؤال اربع كلمات على القول بانه بالسرياني وهي اثره اترح كارح سالحين فمعنى الاولى قم يا عبد الله ومعنى الثانية فيمن كنت ومعنى الثالثة من ربك وما دينك ومعنى الرابعة ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي الخلق اجمعين وقد ورد ان حفظ هذه الكلمات الاربع دليل على ...

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (با لدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال



منتهى زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم اليه سورة السجدة والقارئ في مرض موته قل هو الله احد درمختار وحاشيته لابن عابدين في المجلد الاول ٥٧٢

٨ قوله امور ممكنة انما صرح به لان من شرط دلالة الدليل السمعي امكان المدلول اذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تأويل الدليل النقلي لان العقل اصل للنقل كما بين في موضعه خير بادي

٨ قوله امور ممكنة لانها لو كانت ممتنعة عقلا لوجب القطع بان ظاهر النصوص الناطقة بها غير مراد تقديما للعقل على النقل فيلزم ان يؤول النصوص المذكورة او يفوض علم معناها الى الله تعالى وهو خلاف ما عليه اهل السنة ملاس

٩ قوله تعالى النار يعرضون النار من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير في عليها عائد الى النار اي يعرضون قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به خير بادي مع رمضان

٩ قال ابن عباس رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان ارواحهم في اجواف طيور سود او يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تأوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا رمضان وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا رمضان

٧ قوله وكذا للانبياء في والاصح خلافه فيهما والحق بالصبيان المجانين وكذا الشهداء قال العصام والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن ملاس

٨ قوله امور ممكنة اي في حد ذاتها قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم رمضان

لتوقف النقل على صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم يعلم صدق المنقول عنه لا يفيد قوله علما فلا يكون دليلا ولما كان العقل اصل النقل فلو رجح الدليل النقلي الذي له معارض عقلي يدل على خلافه يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع موقوف على صدق الاصل فلو لم يصدق الاصل لم يصدق الفرع شرح المطالع

١٠ ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو آخر النهار من عشي العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى وذكر هذين الوقتين يحتمل التخصيص لجواز ان يكتفى في القبر بتعذيبهم بهذا النوع من العذاب في هذين الوقتين ويحتمل ان يكون كناية عن الدوام كما في قوله تعالى لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا رمضان وقاضي مع سجاده

١١ قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وذلك يدل على تعدد الموت وجه الدلالة ان الفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون الدخول في عقيب الغرق ... وهو عذاب القبر فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال خير بادي

١٢ قوله نزلت في عذاب القبر استيناف كانه قيل لا دلالة في الآية على ان التثبت في القبر فاجاب بانها نزلت في عذاب القبر رمضان

١٣ قوله استنزهوا اي اجتنبوا او امتنعوا عن البول من تقاطره بالاستبراء فان عامة عذاب القبر اي كله منه اي من البول منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما تعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطته اي فصمق الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه شرح موقف

وقال صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان

ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث

وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة

من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى

وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها

حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان

الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب

انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا

من الحياة قدر ما يدرك الم الموت او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم

اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر

العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطن الحيوانات

او المصلوب في الهوى يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل

في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد

امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال

القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم

---

... ربما فيقول انا عملك الصالح مثل ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا رمضان

٢
هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لم يبلغ هذه الاحاديث حد التواتر فكيف يصح الاستدلال بها فاجاب بقوله وبالجملة ؟ ملا الياس

٣
المتواتر اما اللفظ واما المعنى واما كلاهما اما اللفظ فكما في المتشابهات القرآن كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم واما المعنى فكما في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم من شق القمر فان ظهور الامر الخارق للعادة على يده عن جمع كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب وقصة عذاب القبر من هذا القبيل ايضا واما المتواتر لفظا ومعنى فكقوله تعالى اقيموا الصلوة شرح

٤
قال في شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وبشر المريسي ...

٥
قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة ؟ واحتجوا بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو عذبهم في القبر لصاروا احياء اذ تعذيب الجماد غير معقول ولو صاروا احياء لذاقوا موتتين لا موتة واحدة واجيب بان معناه اي معنى لا يذوقون ان نعيم اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا فمعنى لا يذوقون اي لا ينقص عيشهم ولذتهم بالموت كما في الدنيا لا وحدة الموت اي ليس المراد منه وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن عيسى وموسى عليهما السلام

---



منه ... فالموتتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حيوة الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قبل اثبات الواحد في الآية الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حيوة القبر فمستمرة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث رمضان

٦
قوله فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن الراوندي كل ميت حي مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس فتعلق الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه رمضان

٧
قوله والجواب انه يجوز ان يخلق ؟ اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشأ الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن رمضان

٨
قوله وهذا لا يستلزم ؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو خلق الله فيه نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى الفزع الجديد ولزم ان يتحرك الميت في القبر ويضطرب ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب بقوله وهذا ؟ قال شيخ الاسلام لان ذلك انما يكون في الحيوة الكاملة التي تكون القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية قيل في قوله تعالى امتنا اثنتين ؟ لو اعيد الروح لزاد الاحياء على الاثنين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ملا الياس

٩
قوله لا يستلزم اعادة الروح ولا يعاد الروح الى بدنه لقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد الاحياء على اثنين بردعي

وربما يذر على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بعد ايام فاجاب بقوله ولا يستلزم ان يتحرك ؟ بردعي

١٠
قوله او يرى اثر العذاب ؟ لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب بنزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون شرح اسحق رحمه الله

١٢
قوله في بطون الحيوانات اي يعذب واما ما يتوهم من ان تعذيب الماكول في بطن الآكل يستلزم اما احساس الآكل به مع انه لا يحس به او تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفا فممنوع لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلا شعور لنا بذلك ملا الياس

١١
قوله العذاب عليه اي على الميت بهذا اخرج الجواب عن شبهة المنكر بانا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه رمضان

١٣
قوله يعذب وان لم نطلع عليه والحاصل ان عذاب القبر ليس المراد منه انه لا بد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب ابن عرس

١٤
قوله وملكوته والملكوت فعول من ملك ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء فيه للمبالغة ونظيره الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهو الخوف الا ان الاول ابلغ زاده

١٥
قوله واعلم ؟ كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم ؟ رمضان

ثم اشتغل ببيان حقية الحشر والنشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و نطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً لشانه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره بعض الفلاسفة بناءً على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه تعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع جميع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء يسمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما فهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو

كما يقال هذا القول وهذا الاعتقاد حق اي حسرة

اي انكر والبعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني وانكر الطبيعيون منهم ايضا حشر الارواح المسمى بالمعاد الروحاني واثبت الهيولى منهم الروحاني والاقوال الممكنة في مسئلة المعاد كما في شرح المواقف خمسة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط اي اعادة كل جسد بروحه وهو قول اكثر المتكلمين وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين وهو عندهم مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعقل الذي هو عالم المجردات وثالثها ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين ومن الصوفية وفي مفارقة هذا الاول نوع خفاء ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين وخامسها التوقف وهو قول جالينوس قال العصام قالت المعتزلة اذا اراد الله تعالى بالنفخة الاولى تفنى السموات والارض والجنة والنار والارواح لم يخلق الله تعالى مرة اخرى وعند اهل السنة والجماعة لا تفنى سبعة العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار والارواح والله اعلم بحقيقة الحال

ملا الياس

يعني شبهة الفلاسفة باجماع المليين فضلا عن طوائف المسلمين ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم بعينه لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى آخر لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فيعني

---



منهم متوسط بينها ولا دلالة في الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلق ما لها بالبدن وهي لا تزال متعلقة به وان بلي وتمزق وتفرق انتهى وقال ابن تيمية الاحاديث متواترة على عود الروح الى البدن وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طائفة منهم ابن الزعفراني وحكى ابن جرير وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا ان السؤال للروح بلا بدن قاله ابن جرير وآخرون منهم عقيل وابن الجوزي وهو غلط فاحش والا لم يكن للقبر بذلك اختصاص فتح الغفور شرح منظومة القبور لجلال السيوطي

٦
قوله لان مرادنا الخ هو قول من يقول ان فناء الاجسام تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض والحق ان الاجسام تعدم الا عجب الذنب كما صرح به خبر الصحيحين كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب وان الاعضاء الاصلية تعاد بعد اعدامها قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وما اجيب به من ان التفرق هلاك كالاعدام ممنوع وفي المواقف من ان الحق انه لا يجزم بشيء من المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين فيه نظر ملا الياس

٧
قوله جميع الاجزاء الاصلية مقدمة ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهي الانسان حقيقة لانها التي لا يقع فيها تفاوت وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا تغفل عنها مدة الحياة واجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك ويقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمين قد يهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضلية قد تغفل عنها في اكثر الاحوال شرح طوالع

٨
قوله ويعيد الخ والارواح سواء كان ارواح الشهداء او غيرهم وان كانت حادثة مسبوقة بالعدم الا انها بعد مفارقتها عن الابدان لا يتطرق اليها العدم والفناء بل هي باقية ابدا في رحمة الله تعالى او عذابه فالارواح المفارقة كلها احياء مدركة للذة والالم فتخصيص ارواح الشهداء بما ذكر من كونهم احياء مقربين من الله تعالى مرزوقين من الجنة مبني على انهم هم المنتفعون بحيوتهم وان من عداهم وان لم يكونوا ميتين بارواحهم الا انهم ليسوا باحياء بالنسبة الى الشهداء لعدم انتفاعهم بحيوتهم كانتفاء الشهداء وحيوة ارواح الشهداء بالمعنى المذكور جعلت كحيوة لانفسهم لان الانسان المخصوص ليس عبارة عن الهيكل المخصوص بل هو امر مغاير لها لان هذا الهيكل لا يزال يتبدل ويتغير على التبدل والتغير والانسان المخصوص باق بحاله والباقي غير المتبدل والمتغير فثبت ان الانسان مغاير لهذا البدن المخصوص وذلك الامر المغاير له يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في البدن سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كل حال من المذهبين لا يبعد ان يفارق ذلك الامر عن ذلك البدن ويموت البدن بمفارقته عنه وهو باق على حاله مدركا فاهما لما له يثاب ويعذب على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة شيخ زاده حصارى

٩
قوله يسمى ذلك الخ اورد المانعون للاعادة لو اكل انسان انسانا وصار جزءاً من بدنه وغذاء له فتلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءاً من بدن احدهما دون الآخر لا سبيل الى جعلها جزءاً من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة وجوابه انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية التي من شانها ان تبقى من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد هداية المريد شرح جوهرة التوحيد

١٠
قوله لو اكل انسان الخ مع انه اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء المطيعة وتعذيب الاجزاء العاصية تحرير امادر

١١
قوله لان المعاد المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود الذي هو توجه الشيء الى ما كان عليه ملا الياس

٩
قوله ويسمى ذلك قال الفاضل التحرير شارح المقاصد في آخر البحث الاول من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات بعد ما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك بتمامه

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم ذلك التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع

والتناسخية بقدمها وردوها اليها فى العالم وينكرون الآخرة وما فيهما من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا فى نهاية العقول شرح مقاصد

صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها ما يقال ان الاجزاء الحاصلة فى اول النطفة الى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخره فى حيز المنع قال شيخ الاسلام اى لا جميع الاجزاء الشاملة للاجزاء التفصيلية الحاصلة بالتغذية وقد صرح به فى قوله والاجزاء ملاس

فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التى تحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف واذا كانت فضلة عنه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول ان كانت اجزاء اصلية منه فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة قريمى ورمضان وملاس

قال القاضى فى قوله تعالى ما ننسخ من آية ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس تنقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل تتنعم فيه وان كانت مسيئة فعلى هيكل يعذب فيه والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم نباتى فسخا وبجسم جمادى رسخا والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس



لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قد هلك ثم قال الله تعالى سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن

لان الكتاب من اهوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من اهوالها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة كل ذلك ثابت بالنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادى بالسعادة والشقاوة والحكمة فى هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير واقف بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذة هؤلاء ومسراتهم والآم اولئك واحزانهم ثم فى هذا ترغيب الحسنات وزجر من السيئات كبرى

قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ذكر الشارح هو ان الجمع بذكره فى القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ملاس

لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسئل عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه الذى يؤخذ بالدوانق ستمائة صلاة بالجماعة الحديث سدس الحنطة او ربعه شرح امثت

قوله اى رب وروى اى رب حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء الى الله يوم القيمة لانه اقرب الى الله المؤمن من جميع ما يتصور لا من حيث الزمان والمكان وغيرهما لانه منزه عن جميع ذلك بالدلائل العقلية والنقلية ملا الياس

معناه حمله على الاقرار بذنوبه وقد بنته بالاستدلال بالحديث على ان السؤال عن المؤمن على وجه الستر

وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث في هذا الباب كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم

قبل الميزان للاحاديث الصحيحة ان الميزان الموافق للجمهور الصراط وان الحوض قبل الميزان وما قيل من ان الحوض بعد الصراط غلط ولا ينافي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن انس انه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل ان شاء الله تعالى قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني على الصراط قلت فان لم القك عند الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه المواطن الثلثة لان التقديم فيه بحسب الاهمية لا بحسب الوجود ملاس

اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة رمضان

الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كأنه يستر ما تحته سترة واحدة ثم سمي بها البستان لما فيه من الاشجار المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم رمضان

حاصله ان الجنة والنار لو وجدتا فاما في عالم العناصر وهو تحت مقعر الفلك الادنى او في عالم الافلاك او في عالم آخر فوق الفلك الاعلى والكل محال اما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض واما الثاني والثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتيام ووجودها فيها او في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيها وهبوط آدم من الجنة تقتضيه وحاصل الجواب عن الثاني والثالث ان مبنى الدليل على امر فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتيام فقد وجد في هبوط آدم وقصة الاسرى ونزول الملائكة ولم يجب عن الاول واجيب عنه بانه لا مانع ان يخلق الله تعالى الشيء الكبير في جنب الصغير بناء على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض



يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما) اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا

ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر رم

كأنه قيل لم لا يجوز ان يكون اعدادهما يستقبل واتيانه بلفظ الماضي لتحقق الوقوع فاجاب بقوله اذ لا ضرورة ملاس

فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل الدليل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن رمضان

بل لا نسلم انه بمعنى خلق بل بمعنى صير والمعنى نصيرها للذين لا يريدون علوا اى لاجلهم بان نمكنهم منها وذلك لا ينافي كونها موجودة بل هو لازم الوجود ما للحال والاستمرار ملاس

اى ولو سلم ان المعنى نجعلها في المستقبل وان الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض ملاس

اى ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمؤمنين ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن رمضان

قلنا هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان الدائم لا زوال لوجوده وما كولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم اياها فلا بد من تأويل وهي انها كلما فنيت فان الله تعالى يحدث امثالها عقيبها قدمي

حاصل الجواب ان منع الملازمة بمنع كبرى القياس المبين اى لا نسلم ان اكل الدائم يمنع هلاكه اذ لا منافاة بين الهلاك بالمعنى المذكور على المعنى استمرار الوجود قال محيي الدين لا خفاء في انه ليس المراد بالآية ظاهرها المتبادر لانه لا خفاء في بطلانه ملاس

لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية ان اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي

فناؤهما وبان الاحراق يفني الرطوبة التي هي مادة الحيوة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان مأواه النار لا يتأذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمي تفنى وتتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الآية رمضان

٢ وروى الشيخان اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ملا مس

٣ وهو الوطي في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطي البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطي المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه رمضان

٤ وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس والمراد بالسحر ما لا يتضمن كفرا اذ ما يتضمنه داخل في الشرك ملا مس

٥ قوله مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذ لم يعين له من بيت المال حق وكمية مشكلة رمضان

٦ اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد منع الناس عن عمارته صلاح الدين

٧ تصارت الكبائر اثنى عشرة قال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم



التي هي غير الكفر (لا تخرج) العبد (المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا انحل ما يقال من ان الايمان اذا كان

ولا منافقا ولا يخرج العبد عن الايمان وان مات بغير توبة فالله ان شاء عفى عنه بشفاعة شفيع او بفضله وكرمه وان شاء عاقبه بقدر جنايته ثم يدخل الجنة لا محالة عند اهل السنة والجماعة وعند الخوارج يصير كافرا وعند المعتزلة يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر فان مات بغير توبة يخلد في النار وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع عن ذلك وعند المرجئة لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة قرمي

٢ اي بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة اما من اتى بالكبيرة واتى بالاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا رمضان

٣ فان الاعمال لما كانت جزءا من الايمان يكون منتفيا بانتفاء الاعمال لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيخرج بارتكاب الكبيرة من الايمان ولا يدخل في الكفر لان الكفر ضد الايمان فيعتبر فيه ما يعتبر في الايمان وهو التكذيب مع انتفاء الاعمال فاذا وجد التصديق دون العمل لم يحكم بالكفر لوجود ركن من الايمان في الجملة لا يقال فينبغي ان لا يحكم بالكفر اذا وجد العمل دون التصديق لانا نقول ان التصديق وان كان ركنا من الايمان يكون شرطا لكون الاعمال جزءا له هذا ولكن يرد على اصلهم انه يلزم ان لا يكون مرتكب الصغيرة ايضا مؤمنا ولا كافرا قرمي

٤ وللقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين رم

عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق
كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن
على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص الآية
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث
اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على
من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم
مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين احدهما ان الامة بعد اتفاقهم
على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول حسن البصري
فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين

ان مرتكب الكبيرة مؤمن وايضا لا يجوز ان يكون الخطاب للحكام دون الجناة فيكون المقصود منها بيان ايجاب اخذ اولياء القتيل من الجناة عن الحكام والولاة قلت الخطاب عام للحكام والجناة بدليل قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء حيث اطلق اسم الاخ على الجاني او على ولي القتيل ولا دلالة على الاخوة في النسب فتعين ان يكون في الدين فثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن قرمي

حاصل الوجه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن من الايمان وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم رمضان

من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاول التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا اشارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر وما دام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين منزلتين الايمان والكفر رمضان

قيل النفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر وقيل هو الكافر الغير المجاهر وقيل النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة او محافظتها عليها وفي نسخة عليها وتفصيل فرق الكفر على ما في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو كتابي وان قال الشريك في الالوهية فهو المشرك وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه وثبوت النبي عليه السلام واظهار شعائر الاسلام يعتقد بعقائد هي كفر فهو الزنديق ملاس



فيكون باطلا وثانيهما انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا
لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر
المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان
الكفر من اعظم الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ و
المبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم
انف ابي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق
كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله عليه السلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصليها

في التنزيل بين المتقابلين تقابل التضاد قوله وما يستوي الاعمى والبصير قيل بدليل السياق حيث قال واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون ولا نزاع في ان مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر ملاس

وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر ع

قال عليه الصلوة والسلام لابي ذر ا رواه الشيخان عن النبي عم ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر ملاس

هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث يدل صريحا على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس رمضان

وتعجبه انما كان لاجل انهما يوجبان العقوبة فكيف يدخل صاحبهما الجنة ولم يدر ان المذنب يكون عاقبته الجنة اما قبل العذاب بان عفى الله عنه واما بعده حتى بين له الرسول وتكراره ابي ذر ليس لاجل الانكار بل ظن انه لو كرر لاجابه الرسول عليه السلام بجواب آخر شرح مصابيح

عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من

ان الله تعالى يخلدهم في العذاب او يقال ان الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الى الشرى واما الثالث فمذهب المرجئة خاصة واما الثالث فمذهب اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم اي كبيرة يعفوا واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد ممن هو لآد واما الرابع فهو ان لا يقطع بشئ من هذه الاقسام فقد مال اليه كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية قريبي

قوله والله لا يغفر ان يشرك به اي المراد بالشرك ههنا الكفر مطلقا وانما عبر عنه بالشرك لما سيذكره الشارح من الملاحظة وانما قلنا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق في الحكم المذكور بين الشرك ونوع آخر من الكفر مستندا بالآيات والاحاديث فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين من الكتابي وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث الى الدهر فدهري وان نفى الصانع تعالى مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق كذا في شرح المقاصد وفوزنا فيما سبق آنفا من ملاس

قوله والله لا يغفر لانه بث الحكم على خلود عذابه ولان ذنبه لا ينمحي عنه اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره ويغفر ما دون ذلك اي دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا وعلقه المعتزلة بالفعلين على ان معنى ان الله تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عمومات آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد في النار قاضي

شيئان ما يمحوه بالكلية وهو التوبة النصوح وبين ما يخفف عقوبته او يؤخرها وهو مجرد الاستغفار فتح المعين

الا الاشقى الذي كذب وتولى وكقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر

للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع

المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه

الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع

المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى

انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع

عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية

في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو و

رفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا و

مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب

جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك

لمن يشاء) من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة

وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث

في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر



متممة الجامعة التفرقة بين المسئ والمحسن لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شئ في موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ في غير موضعه فكان ظالما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة فيكون سفها رمضان

قوله وايضا هو هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها بناء في الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب بقوله وايضا رمضان

قوله من الصغائر اجمع الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة فلا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين شرح مقاصد

قوله خلافا للمعتزلة قال ابن قاسم لا يخفى ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ومخلد في النار فما معنى نفيهم الشفاعة له واي حاجة الى ذلك ملاس

قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف مرامن اوامره وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو يعني في المتن في تقرير الآية لان المصنف قال ويغفر ما دون ذلك والآية في الاصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اي لانها تبين ايا من اي او من اوى اليه واصلها اوية كهمزة ابدلت عينها على غير قياس او اية كرمكة ابدلت عينها على غير قياس او اوية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا رمضان

قوله للآية الدالة وهي والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والحاصل ان في هذه المسئلة اقتباسا من الآية وهو اثبات المدعى بالدليل وهو عين المدعى رم

قوله في هذا المعنى كثيرة كقوله عليه السلام في اثناء حديث السؤال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم والآيات كقوله تعالى وهو يقبل التوبة عن عباده وغيرها ملا فرجه

قوله مع التوبة او بدونها ثم ظاهر النصوص ان التوبة الصحيحة بشروطها تكفير الذنوب قطعا كما انه يقطع بقبول اسلام الكافر فيسل وكلام ابن عبد البر يدل على انه اجماع اي ومع تسليم ذلك فالارجح انه ظني كما دلت عليه نصوص اخرى لقوة ذلك الظن اجري مجرى القطع في النصوص الآخر تنبيه اختلفوا في مسئلتين احدهما ان الاعمال الصالحة لا تكفر عن الصغائر على الاصح بل المجموع عليه على ما قاله ابن عبد واما الكبائر فلا بد لها من التوبة لاجماعهم على انها فرض ويلزم من تكفير الكبائر بنحو الوضوء والصلوة بطلان فريضة التوبة ويؤيده حديث الصحيحين الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنب الكبائر حكى ابن عطية عن جمهور اهل السنة ان معناه ان اجتناب الكبائر شرط لتكفير هذه الفرائض للصغائر وان لم يجتنب لم يكفر شيئا بالكلية وعن الحذاق انها تكفر الصغائر ما لم يصر عليها سواء فعل الكبائر ام لا ولا تكفر شيئا من الكبائر وروى مسلم ما من امرئ مسلم يحضر صلوة مكتوبة فيحسن وضوئها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله والاحاديث بمعنى ذلك كثيرة وقيل ان الاعمال الصالحة تكفر الكبائر وممن قال به ابن حزم لكن اطال ابن عبد البر الرد عليه فتح المبين

قوله مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روى جابر رضي الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم اني استغفرك واتوب اليك وكبر ولما فرغ من صلاته قال له علي رضي الله عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس من مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل وقال الآمدي اذا اشرف العبد على الموت فندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل ولو ندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا اذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب من الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان ندم

او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها
الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

شرعا قطعا لقوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده ان الله
لا يخلف الميعاد اي الوعد كما قال بعض المفسرين فلو تخلف
اعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والتخلف واللازم
باطل فكذا الملزوم فالتخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله
عنه وهذا متفق عليه عند الاشاعرة والماتريدية واما
الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف فيه لا يعد
نقصا بل يعد كرما يمتدح به كما اشير له قول الشاعر واني وان
اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي وقد اعترض
جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة منها الكذب في خبره
تعالى وقد قام الاجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب ومنها
تبديل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي ومنها تجويز
عدم خلود الكفار في النار وهو خلاف ما قامت عليه الادلة
القطعية من خلودهم فيها واجيب عن الاول بان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه ان يبني اخباره به على المشيئة وان لم يصرح
بها فاذا قال الكريم لاعذبن زيدا مثلا فنيته ان شئت بخلاف
الوعد فان اللائق بكرمه ان يبني اخباره به على الجزم قال النبي
صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له
ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء
غفر عنه عفوا فالآية له وعن الثاني بان الممنوع انما هو تبديل القول
في وعيد الكفار او من لم يرد الله عفوا فالآية اعني قوله ما يبدل
القول لدي محمولة على ذلك وعن الثالث بان جواز تخلف
الوعيد فيما اذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلا ينافي خلود
الكفار في النار فانه لا يجوز العفو عن الكفر قال الله تعالى ان
لا يغفر ان يشرك به الآية وهذه الآية مقيدة لقوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا وذهبت الماتريدية الى انه يمتنع تخلف
الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد وانا يرد على ذلك ان الوعيد تخلف
في المؤمن المغفور له لان الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج
منها المؤمن المغفور له واما غير المغفور له فلا بد من نفوذ الوعيد فيه
تحفة المريد حصارا

حاصل الجواب منع كونه متقررا على الذنب واغراء للغير قال
ابن قاسم هذا الجواب يصرح بان معنى قوله ويغفر ما دون ذلك



لان ندم المعصية لكونها معصية يعم المعاصي والازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو
الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك الى من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا
تاب الى الله تعالى فالله يغفر له واذا بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا اجعله الذي بهته في حل وتاب الى الله تعالى فانا نرجوا بان الله
تعالى يغفر له ذلك وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان ههنا ما لم يجعله اي زوج المرأة في حل فان الله تعالى لا يغفر له لان ههنا
خصمه الآدمي واذا اجعله ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي الحل منه ولا يذكر الزناء ولكن يقول كل حق لك
علينا فقد جعلته في حل منه وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على
المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم تذكروا الذنب لا يغفر لهم وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى
وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة على شرطها
وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما تركه فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم
او يضربهم او يشتمهم فهذا كله لا تكفيه التوبة ما لم يرض عنه خصمه رتصاحم

٩
قوله مع التوبة او بدونها فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى ويغفر المغفرة بعد التوبة فما الفرق بين الشرك وغيره اذ الشرك
يغفر ايضا بالتوبة فلا وجه لنفي الغفران من الشرك واثباته لغيره وان كان المراد المغفرة قبل التوبة فما مراد الشارح من قوله مع التوبة
وكيف يجوز الاستدلال به على جواز غفران غير الشرك قبل التوبة قلنا بعد تسليم الشق الثاني ان معنى قوله تعالى لا يغفر اي لا
يغفر المشرك وهو مشرك به تفضلا عليه واحسانا قبل التوبة ومعنى قوله ويغفر المذنب وهو مذنب ان شاء تفضلا عليه وان لم يتب
ونظيره قولنا ان الامير لا يكرم المقصر على معصيته وهو مصر تفضلا عليه قبل الاطاعة ويكرم القاصر في طاعته وهو قاصر ان شاء
تفضلا عليه وان لم يعترف على قصوره فصح انه تعالى يغفر غير الشرك من الذنوب قبل التوبة ان تعلق به مشيئته لكن يحتمل ان
لا يتعلق مشيئته الا باصحاب الصغائر فقط كما هو مذهب المعتزلة الا ان الاحتمال لا يفيد القطع فبقي الجواز مطلقا سواء تاب
او لم يتب وهو المطلوب كما هو المراد للشارح من قوله مع التوبة او بدونها فلا يكون قوله مع التوبة حشوا في الكلام ولا مخلا للمرام
وان توهمه بعض الكرام فكتبوا عليه في حواشيهم ما لا يقبله ذوو الافهام اذ لا يخفى انه انما يلزم عليه ما ذكروه لو لم يعطف عليه قوله
او بدونها فتامل وههنا ايضا لبعض العلماء تقرير لا بد له من ايضاح وتحرير وهو ما ذكره بقوله بعد كلام لا طائل تحت طائله
فاعلم ان قوله مع التوبة قيد لا بد منه لما ورد في بعض الآثار ان الذنوب اذا تعلقت بحقوق العباد كغصب المال والضرب
والقتل ونحوها لا يغفر الله لها ما لم يتب صاحبها بارضاء خصمه فيتوقف المغفرة على وجود التوبة فيكون قوله مع التوبة بالنظر
اليها وقوله او بدونها بالنظر الى غيرها ولو اكتفى بقوله او بدونها لير د عليه ما يتوقف المغفرة فيها على وجود التوبة انتهى كلامه
فاقول فيه اغماض عما يرد عليه حينئذ من الخروج عما هو دليل لنا الى ما هو دليل علينا اذ الآية دليل لجواز غفران غير الشرك من
الذنوب قبل التوبة مطلقا لا دليل لنفي ذلك الجواز باثبات عكسه تعني عدم جواز الغفران لبعض منها وخروج عن الصواب
ايضا لان الصواب فيما استشكله ان يقال ان كل ذنب تعلق به حق العباد لا بد وان يتعلق به حق الله تعالى ايضا لان الذنوب
كلها منهية عنها والاتيان بالمنهي معصية وجناية على حق الله تعالى فما تعلق منها بحقه تعالى فهو يبقى في مشيئته كسائر الذنوب
التي لا حق فيها للعباد وان امهل له الخصم حقه فيجوز الغفران عنه ان تعلق به مشيئته تعالى وان لم يتب وكم يرض عنه الخصم لكن هذا
الغفران لا يكفيه عن حق الخصم ومطالبته اياه وما تعلق منها بحق العبد فلا يتداركه الا بالاستحلال منه والتلطف به بما يرضى عنه
قلبه ان كان حيا او بنحو الاستغفار له ان كان ميتا فان لم تسمح نفسه بالاحلال بقيت المظلمة عليه وعلى هذا يلزم ان يكون معنى
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اي يغفر من حقه فقط دون حق العبد هذا ما سنح لي في هذا المقام بتوفيق الملك العلام
لكاتبه الاول الفقير عبد الكريم القمقي

٩
قوله مع التوبة او بدونها الاصح وجوب التوبة من الصغائر ايضا وقال بعض المعتزلة لا تجب وقال بعض المتاخرين الواجب
الاتيان بها او ببعض المكفرات خلخ

٩
قال في شرح العقائد مع التوبة او بدونها لكن قوله مع التوبة سهو قلم
لان التائب ليس تحت المشيئة بالاتفاق حاشيه جلال
والا لم يبق فرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا
بالتوبة حاشيه

وذهبت المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال) والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى



وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتهما على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد لان اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الدخول فى النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود فى النار اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافرين لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو

الدرجة ثابتة كذا ذكره الشارح فى مقاصده ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة الا لرفع المضار والا لكنا شافعين للنبى عم حين نسئل الله تعالى لزيادة كرامته وهو باطل اتفاقا صلاح الدين

٣ ورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنات الكافر تؤثر فى بعض عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى بعض ثوابه وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل نعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن وحقيقة الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة فى الارض ويقال الذرة ما يرى فى شعاع الشمس والخير يجى على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايمانا والثالث الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اى اجرا رمضان

٤ قال شيخ الاسلام لان جزاء الايمان كما دل عليه الكتاب والسنة انما هو الجنة وهو لا يمكن ان يجازى بها قبل دخول النار لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع انتهى ملاس

٤ بخلاف ما يقال ان لنا واجبا لا نثاب عليه لانه قبل الايمان لا يحصل الامتثال فيه وشرط التوبة نية الامتثال قال ابن قاسم وقد يمكن ان يقال ترتب الثواب عليه من باب خطاب الوضع انتهى وانظر لم لا يقال ان نية الامتثال انما هى شرط فى الترك كترك الزنا لا فى الاوامر كفعل الواجبات فليراجع اصول الفقه لانه ان تم هذا لم يبق تخالف ملاس

٥ قال الخيالى وفيه منع ظاهر لجواز ان يرى جزاءه فى النار بان يخفف عنه فى خلال العذاب كما وقع لابى لهب انه يخفف عنه فى كل يوم الاثنين وهو فى النار مجازاة له على عتقه الامة التى بشرته بولادة محمد عم وكانت يوم الاثنين هذا المنع لا يرد مع قبول ان جزاء الايمان هو الجنة الآن يقال بمنع ان جزاء الايمان هو الجنة



فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل منه فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته

الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر رمضان

٣ قوله بل منع الاستحقاق الخ قوله وهو الاستيجاب التسبب للتصير اى وجوب العقاب بمعنى انه لا يمكن تركه واما الاستحقاق انه لو قبل عذب لكن ذا كان ملايما غير مستنكر عند العقل وبحسب مجارى العادات وذلك لا ينافى العفو ملا الياس

٤ قوله بالمعنى الذى قصدوه فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عذابا اذ قد ثبت ان لا يجب لاحد على الله حق مواقف

٥ قوله ثم يدخله الجنة ما يقال لا نسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب رمضان

٦ قوله لكونه مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة كذا لكن قوله متعمدا يأبى عن نوع اباء عب ثم رايت هذه المناقشة بعد سنتين فى حواشى مولانا عصام الدين على هذا الشرح حيث قال وفيه انه يخص حينئذ الاية بتحريم قتل المؤمن فلا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغوا التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا هذه عبارته ع

٦ يعنى قصد قتله لكونه مؤمنا اى لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده فى القتل يكون كافرا اى لم لا يجوز ان يكون المراد ذلك قال شيخ الاسلام اى كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وهو قوله ومن قتل مؤمنا وترتيب الحكم عليه فى الاية على حد قولهم اكرم العلماء اى لعلمهم ملاس

[illegible]

آيس اهل النار من الخلاص فاعتادوا العذاب ولم يتألموا به آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هب عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد رتصع

هذا امر عجيب ونبار غريب لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل اما العقل فمجرد التشبيه والتمثيل لا يثبت الحكم للممثل ما لم توجد فيه شروط القياس واما النقل فلمخالفته لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا يخفى ان المتلذذ بالشيء لا يكون معذبا الا ان التلذذ من حيث كونه ملذذا نعمة والعذاب ضدها فتامل عبد الكريم التعقي

واعلم ان الايمان على خمسة اقسام ايمان عن تقليد وهو الايمان الناشئ عن الاخذ بقول الشيخ من غير دليل وايمان عن علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بادلتها وايمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب بحيث لا يغيب عنه طرفة عين وايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب وايمان عن حقيقة وهو الايمان وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد الا الله فالتقليد للعوام والعلم لاصحاب الادلة والعيان لاهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء لانهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون الا الله واما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها تحفة المريد

قوله اي اذعان حكم المخبر قال شيخ الاسلام اي اذعان المخبر بفتح الباء وحكم المخبر بكسرها ۱ه قال العيني يعني ان معنى التصديق لغة النسبة الى الصدق مع الاذعان والقبول واشار الشارح الى النسبة بقوله وجعله صادقا اي اعتقاده صادقا وينبغي ان يزيد بعد قوله اي اذعان حكم المخبر او الخبر لان التصديق كما تحصل النسبة الى الصدق والصدق المنسوب اليه كما يتصف به المخبر يتصف خبره فتامل نائبة سبب وجوب الايمان فيجب انه نعمة الوجود وكمال العقل ودليل حدوث العالم شرح التحرير

وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود وكما مر (والايمان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور او تصديق صرح بذلك رئيسهم ابو علي بن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع

[illegible]



بتمامه كان حقيقة آمن به ۱ انتهى وقيل كانه جواب سؤال مقدر هل في تصديق المخبر للمخبر امن فاجاب بقوله كان ۱ وانما قاله كان لان خوف المخبر عن تكذيب المخبر ومخالفته له غير محقق قال صلاح الدين اي بكلمة الظن اما لاحتمال الضرورة او لتشبيه العرفي بالايمان اللغوي هو من الامن وهو سكون النفس وزوال الخوف تقول امن زيد اذا زال عنه الخوف وزال عن قلبه التحرك والقلق وآمن زيد عمروا على وزن افعل اذا ازال عنه الخوف واسكن قلبه عن التحرك والقلق تلاس

۴ اذ كل من قلد في التوحيد ايمانه لم يخل من ترديد ففيه بعض القوم يحكي الخلفا وبعضهم حقق فيه الكشفا هذا التعليل لوجوب المعرفة السابقة فكانه قال وانما وجب على المكلف معرفة ما ذكر لان كل من قلد ۱ فاذ للتعليل والتقليد هو الاخذ بقول الغير من غير ان يعرف دليله والمراد بالاخذ الاعتقاد اي اعتقاد مضمون قول الغير والمراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير ايضا وخرج بقولنا من غير ان يعرف دليله التلامذة بعد ان يرشدهم الاشياخ للادلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للهلال فسبق بعضهم لرؤيته فاخبرهم فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان ارشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين ۱ قوله يحكي الخلفا اي فبسبب تحيره وتردده اختلف العلماء في ايمانه صحة وعدمها ۱ وحاصل الخلاف فيه اقوال ستة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وعليه السنوسي في الكبرى الثاني الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا اي سواء كان فيه اهلية للنظر ام لا الثالث الاكتفاء به مع العصيان ان كان فيه اهلية للنظر والا فلا عصيان الرابع ان من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطأ على غير المعصوم الخامس الاكتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه اهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى السادس ان المقلد صحيح وتحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما احسن قول بعضهم عاب الكلام اناس لا خلاق لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر ما ضر شمس الضحى في الافق طالعة ان لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الاقوال الثالثة والصواب ان هذا الخلاف مطلق اي جار في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال اما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع ۱ تحفة المريد على جوهرة التوحيد اجصارا

۹ قوله يتعدى باللام قال في شرح المقاصد ويتعدى بالله باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا كمال

۱۰ قوله وما انت بمؤمن لنا قال شيخ الاسلام مثل به نظرا للاصل في تعدية الفعل باللام وان احتمل كونها لتقوية العامل لضعفه بفرعيته ليس ومع ذلك فالاولى التمثيل بقوله فآمن له لوط انتهى قيل كيف ينظر للاصل في تعدية الفعل مع ان ما ههنا ليس فعلا فليتأمل كلامه انتهى قيل وبهذه الاحتمال وان جرى في الفعل الا انه فيه اضعف لان الاصل فيه التعدية لا التقوية لانه قوي بخلاف غيره ولذلك انما يكون الجار فيه للتقوية اذا تقدم عليه نحو كنتم للرؤيا تعبرون كذا قيل فليراجع هذا الحكم انتهى تردعي

۱۱ قوله وبالباء اي ويتعدى بالباء قال شيخ الاسلام اي باعتبار معنى الاقرار والاعتراف انتهى قال الكستلي في الكشاف لتضمنه معنى اقر واعترف انتهى وهذا رأي الكمال بل صرح في تفسير التضمين في حاشية هذا المحل وتحقيقه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي ملص

۱۲ قوله الايمان ۱ اي المسؤول عنه الايمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك الخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان تصدق بكذا وكذا ۱ قرمي رملس

۱۳ قوله بحيث يقع ۱ ان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اختياري كما اشار اليه قوله بحيث يقع عليه ۱ فلا نسلم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا وهو التصديق المنطقي فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه والمحققون ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه مع ان الشارح صرح في شرح المقاصد بان المذهب انه غير العلم والمعرفة قرمي

۱۶ قوله على ما صرح به الامام الغزالي قال البردعي حيث فسر والتصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال التسليم تصديق فالتساوي بينهما بشهادة هذين القولين ثابت قال شيخنا قصد السبيل ثم بعد كون الايمان فعلا لكون التصديق فعلا اختياريا للقلب لغة قال ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود فلعله تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم

التسليم في تحقق التصديق فان الاذعان بتحققه يتحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكأنه لشدة هذا التلاؤم والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلماء انتهى قال شيخ الاسلام حيث قال في الاحياء الاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا ملا الياس

١٥
قوله المعنى قال شيخ الاسلام خبر مبتدأ محذوف اي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى وقال الفيومي لا نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وهو اي والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا اشكال في العبارة وقد استشكلت على بعضهم فظن ان المعنى مبتدأ فقال تأمل في هذه العبارة واين خبر المبتدأ الذي هو المعنى الذي يعبر عنه فان الظاهر ان الخبر هو قوله فهو معنى التصديق المقابل للتصور فحينئذ فلا معنى للواو قبله انتهى ملا الياس

١٦
قوله يعبر عنه بالفارسية بكرويدن الباء حرف جر قال الشارح في شرح المقاصد واما كرويدن فهو معنى التسليم الذي هو الاذعان وقد عرفت ان الاذعان منشأ التصديق لا نفسه والتكلم فعل اختياري كما تبين وان الاذعان كيفية انفعالية والتصديق فعل اختياري للنفس ناشئ عن الاذعان التابع للعلم فلا يكون عينه ولا اثر له وان كان كيفا ر د عي

١٧
قوله وهو معنى التصديق المقابل للتصور قال شيخ الاسلام اطلقه مع ان الايمان اخص من المقابل للتصور لان المراد بالايمان التصديق البالغ حد الجزم ويقابل التصور ما يشمل الظن انتهى قال الفيومي ان الذي يقابل التصور شامل للظن ايضا قال ابن قاسم ويمكن ان يجاب بان المراد انه من افراد التصديق المقابل للتصور فليتأمل على ان الكشي نقل ان الشارح مال الى ما في المواقف انه يكفي الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حاشيته ملا الياس

١٨
قوله المقابل للتصور نائله لان التصديق عند اهل الميزان نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وان لم يكن الاذعان ر د ع

١٩
قوله فلو حصل هذا المعنى كأنه قيل ان التصديق لو كان هو الاذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي من عند الله واذعنوا له وقبلوا يلزم ان لا يكونوا كفارا هذا خلف وحله ان هذا المعنى لا يحصل للكافر ولو سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من فعل او قول من امارات التكذيب احمد

في الصحيفة المقابلة
١
قوله ومع ذلك شد الزنار قال البرقلعي ولا بد ان يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا بد ان يكون فيه ايضا صورة عيسى عم والا فلا يكون زنارا وهو خيط غليظ وهو نوعان نوع فيه لون واحد ونوع فيه الوان واما النوع الذي فيه الوان فهو الزنار مطلقا يكفر صاحبه بربطه قصد الزنار او لم يقصده واما النوع الذي فيه لون واحد فليس زنارا مطلقا بل اذا قصد صاحبه الزنار بربطه كفر وان لم يقصده لم يكفر بربطه ولكن يعصي انتهى قال السيد في شرح المواقف ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاده حقيقة لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ملا الياس

ومن عادة الشرع ان لا يجعل نفس المعنى مدارا للاحكام لانه لا سبيل للاطلاع عليه بل يجعل له علامات يجعلها مدارا للاحكام ومثل شد الزنار من هذا القبيل قد ع

٢
قوله من الاشكالات منها ان التصديق علم وهو كيفية نفسانية او انفعال لا مدخل للاختيار فيه كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا ومنها ان الايمان فعل اختياري وهو ايقاع النسبة اختيارا والتصديق الذي هو احد قسمي العلم ليس بفعل واليه ذهب المحققون من الميزانيين فلا يكون التصديق المنطقي كيف والسوفسطائية علموا بوجود الباري تعالى وكذا بعض الكفار علموا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يؤمنون بل ينكرون ومنها ان الاحكام الشرعية تتعلق بالافعال الاختيارية للمكلفين فلو كان الايمان هو التصديق المنطقي لكان من الافعال الاختيارية وليس كذلك ولدفع هذه الاشكالات فسر التصديق بانه اذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم المنبئ عن الاختيار وحكم بعدم الفرق تمت



بجميع ما جاء به النبي عم واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا لما انه صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته من الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون (والاقرار به) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في

وهو التسليم والقبول سلموا التسليم لكن ادعوا انه نفس التصديق وخصموا الاعتقاد الخالي عن التسليم معرفة لا تصديقا ولا ايمانا اقول الحق ان التصديق هو الاعتقاد مطلقا وان التسليم امر زائد للايمان وهو التزام النفس على موجب اعتقاده فان من اعتقد الشرع باختياره ثم عانده ولم يلتزم موجبه كان معرفة لا ايمانا بالاجماع ولو اعتقده بلا اختيار ثم رضي عنه والتزم نفسه لموجبه يجب ان يكون ايمانا اتفاقا فعلم ان مدار الايمان الشرعي الاختيار في التزام موجبه وهو المراد بالتسليم لا الاختيار في التصديق كما زعم القوم لكن غفل الشارح عن هذا الالتزام فقال في تلويحه جعل الايمان مغايرا للتصديق الميزاني وهم والحال انه ليس بوهم فتأمل ملاس

٤
قال شيخ الاسلام خرج به ما علم من ذلك بغير الضرورة كالاجتهاديات ومن ثمه لا يكفر منكرها قال الفيومي اي علما حاصلا للاكثر لشهرة المعلوم ولعدم خفائه اطلق عليه ضروريا وان كان كسبيا لا شبهة له في حصوله للاكثر لعدم الخفاء عليهم ر د عي

٥
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك فيكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة ونحوها عند السؤال يكون كافرا شرح المقاصد

٦
اي بتوحيد الله الذي من جملته ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد اللغوي ملاس

٧
قال في شرح المقاصد وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق المقيد بامر مخصوص وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي حتى لا يرد الاعتراض باجتماع الايمان مع الشرك في الآية انتهى قيل وما يؤمن اكثرهم في حال من الاحوال الا حال الشرك ملاس

في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب
بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن
لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر
بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ
ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله
عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال النبي عم لاسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله هلا شققت قلبه



فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه
الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا

وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال اى الطاعة (فهي تتزايد في نفسها والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء

فلا يزيد ولا ينقص وعمل وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب جمعه المريد

اى لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف ثبت بالدليل رمضان

قوله يقتضي المغايرة اى غالبا لانه قد يجي للتفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة كذا في جمع الجوامع

فيكون العمل خارجا من الايمان لانه لو لم يكن خارجا يلزم التكرار بلا فائدة في الآية وانه فيهما محال فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان واجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان ملا الياس

قوله يقتضي المغايرة اى بين المعطوف والمعطوف عليه قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري اى الذاتية او العرضية بيس نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اى جبرائيل انتهى قال الكمال واما عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعين فان تعين نحو نتر قال ابن قاسم قد يقال وههنا يتعين بالادلة الدالة على ان الاعمال جزء من الايمان كحديث جبرائيل الطويل فانه عد فيه من الايمان اقام الصلوة وايتاء الزكوة انتهى ملا الياس

قال شيخ الاسلام اى لا يدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطا لنفسها لانها جزء



للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من لم يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا واما الآيات الدالة على زيادة الايمان فمحمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم

الاعتقاد باجلى البديهيات كالعلم بوجود نفسه اقوى الاعتقادات وقد يضعف في ظا

قوله بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بانه على طالب دليل او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض رمضان

قوله وهذا لا يتصور فيه اى تصديق القلب لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه واختاره امام الحرمين وبعض الاشعرية وخالفهم على انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء وقال الامام الرازي وغيره انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان بانه التصديق وحده او الاعمال معه او وحدها فان قلنا بالاول فلا زيادة ولا نقص او بالاخيرين فكانا حاصلان لا محالة وسيأتي الاشارة الى ذلك في الشرح وبذلك علم ان الخلاف لفظي انتهى كلام الشيخ الاسلام وبان قريبا ان الخلاف معنوي بغير ذلك الاعتبار ملا الياس

فان قيل قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعات والمعاصي فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان قلت السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق والشأن في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركانه وجوده بل هو امر زائد

و الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا و تفصيلا فيما علم تفصيلا و الاخبار
في ان الايمان التفصيلي ازيد بل اكمل و ما ذكر من الاجمالي لا ينحط درجته
كما مر فانما هو بالاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا
يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من
الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب
الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم

---

الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل
الوحي او زيادته على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه رمضان

٣
والجواب عن هذا بان يقال ان نظرك وارد على حاصلك لان
القائل بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد
هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات
لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل ليس
بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء رم

٤
والظاهر ان الظن الغالب الذي لم يخطر معه احتمال النقيض باشكال
حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل
فعلى هذا كون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما
شرح ...

٤
رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ لانتفاء جزئه كما هو
مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل لبقاء مطلق الايمان ببقاء التصديق
فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون
انتقاص العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وكسقوط
الصلوة من الحائض ولهذا قال عم هن ناقصات العقل والدين او
يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف
السورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة تمامها رمضان

٥
ليس هذا منع كبرى قياس من يدعي عدم قبول زيادة ونقصان وهو
قول ولا يتصور فيه اه قال شيخ الاسلام ثم القاضي عضد الدين
النووي في شرح مسلم وما قالوه ان نفس حقيقة الايمان تقبلها
هو المعنى لا يقال التصديق ماهية واحدة اذا انتقصت زال جزؤها
والماهية المركبة تنتفي بانتفاء الجزء فيلزم ان من كان ايمانه ناقصا
كان كافرا لانا نقول النظر الى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل
بين شخصين او زمانين لا باعتبار الامر الكلي فانه لا حقيقة في الخارج
الا في ضمن الاشخاص وهذا امر وجداني والى ذلك اشار بقوله للقطع ا
ملا الياس



بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين
معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح
كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى
لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان
معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم
البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك

---

وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت
الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد
ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله
لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول
الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا
رسول الله الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة
لا يكون احد منهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يتبرأ من
الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم
او مؤمن لم يكن بذلك مؤمنا او مسلما لانهم يزعمون
ان الايمان والاسلام ما هم عليه رمضان

٢
قوله عبارة عن ربط القلب بان يعتقد صدقه مع العزم
على الامتثال بمقتضى امره ونهيه وذلك العزم الاختياري
هو المراد بتسليم النفس وانقياد الباطن ويدل عليه ان
كفر ابليس عليه اللعنة انما هو بالاباء والامتناع عن قبول
التكليف قدح

٢
قوله عبارة عن ربط القلب اي تسكين النفس عليه وتوطينها
على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما يحصل العلم بالضرورة
بدون الاختيار ثم يحصل الربط اي ربط القلب عليه بالاختيار
والثاني ان يحصل بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب
عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لا يخفى
ملا الياس

٣
فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار
وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط
رمضان

٤
قوله بعض المحققين وهو صدر الشريعة وحاصل ما قاله
ان التصديق امر اختياري اي هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا الحاشية ملا الياس

٥
قوله وهذا مشكل اي كون التصديق امرا كسبيا اختياريا

وهو معنى التصديق والحكم والايقاع والاذعان نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه

٣ تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية والثانيهما حصول تلك الكيفية والثاني فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني مصلح

٤ يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اولا لان التكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله عادته على خلق الايمان عقيب اعمال مخصوصة لها اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صرح النهي والاعتراض كذا افاده الكستلي وقال شيخ الاسلام وحاصل ذلك انه جواب ما يقال ان الكيفية النفسانية لا اختيار في حصول تكليف النفس بها فليست مقدورة فلا يقع بها تكليف وتقرير الجواب ان التكليف بها تكليف بمباشرة اسبابها ونحوها مما هو مقدور ملاس

٥ اي لا يكفي المعرفة في تحقيق الايمان لانها قد تكون بدون التصديق الا انه يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة باختيار المكلف تصديقا ولا ارتياب في ان التصديق لا يتوقف على الاختيار لكن بجامعه قرمي

٦ قوله لانها قد تكون فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا دفعيا كستلي

٧ قوله وحصوله الخ جواب سؤال مقدر تقديره ان معرفة الحق قد تحصل للكفرة مع انهم لا يحكمون بالايمان بل بالكفر فاجاب بقوله وحصوله الخ ملاس

٨ يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان بل لا بد من تحقيق شروطه من الاقرار وعدم تلبس بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب عصام العربي

٩ والايمان حقيقي وكامل فالحقيقي تصديق القلب بما علم مجيء النبي به من عند الله تعالى ضرورة بشرط ... القادر



٩ قوله والايمان والاسلام واحد وتفصيل المقام ان هنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزأ في حقيقة الايمان داخلة في قوامه وحقيقته حتى يلزم عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة الثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف والشرع ان الظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ينعدم زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر بعد جزئيتها منها ولا يقال بالعدم بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجر المعتبر بحسب العرف القدر المشترك بين ساق مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجر والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فيصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال

شرح العقائد العضدية

١٠ قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الخ اي اوردناه ان تخرج اشعار بان اللازم من الآية ان الايمان والاسلام متحدان في الماصدق لا في المفهوم اذ الاستثناء انما يستلزم الاتحاد في الماصدق لكن الاصل في المتحدين في الماصدق الاتحاد في المفهوم فلذا قال يؤيد دون يدل لان غير فيها للاستثناء قال ابن قاسم استثناء المسلمين من المؤمنين يدل على ان الاسلام والايمان واحد اعم من ان يكونا مترادفين او متساويين قال شيخ الاسلام لان غير فيها للاستثناء الاسلام من الايمان اذ التقدير فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فلزم اتحاد الايمان والاسلام والمراد اتحادهما في الماصدق لا في المفهوم كما يشير اليه قوله وبالجملة الخ ملا الياس

١١ قوله تعالى غير بيت الخ يعني ان كلمة غير في الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هو استثناء والمراد بالبيت اهل بيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام ملا الياس وعصام

١٢ قوله وبالجملة الخ قال ابن قاسم اي سواء قلنا اتحد مفهوما اي هما مترادفان او اتحدا في الماصدق اي هما متساويان ملاس

١٣ قوله ولا نعني بوحدتهما قال ابن قاسم هذا مشكل مع قوله وذلك حقيقة التصديق ولان الظاهر من العبارة ان المراد اتحادهما مفهوما الا ان يحمل قوله وبالجملة الخ على التنزل عن الترادف الى التساوي اللازم للآية فلا اشكال بردعي

١٤ قوله انهم ارادوا عدم تغايرهما الخ فالاتحاد على هذا بينهما في الصدق لا بالترادف ملا الياس الاغستاني

١٢ حاصل قوله وبالجملة الى قوله فلا يتغايران ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة الملخص وان احتمل الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد الالوهية والايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبره من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم وهو مراد المشايخ رحمهم الله

انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية ولا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا ان المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير اعتبار انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد به ثمرات الاسلام وعلاماته وذلك كما

قوله فيما اخبر قال الشيخ ... الاسلام ليصح وقوع قوله من اوامره ونواهيه تفسيرا لما اخبر ويجوز ان يقال اطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه او ندبه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه وكراهته عصام

(٤) قال شيخ الاسلام هذا السؤال معارضة فالمطلوب اعني الاتحاد كما ان السؤال بعده معارضة في مقدمة الدليل اعني ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان قال ابن قاسم تبعا للكمال وجمع ان السؤال معارضة في المطلوب اعني عدم اتحاد مفهومي الايمان والاسلام انتهى فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يندفع الجواب الشارح لانه لم يثبت الاتحاد كما هو ظاهر قال ابن قاسم فهو وارد على قوله وظاهر كلام المشايخ ملس

(٥) قال الخطابي والصحيح من ذلك ان يقيد الكلام في هذا ولا يطلق وذلك ان المسلم قد يكون مؤمنا في بعض الاحوال ولا يكون مؤمنا في بعضها والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر على هذا استقام لك تاويل الآيات واعتدل القول فيها ولم يختلف شيء منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المرء مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن وقد يكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر شرح مسلم

(٥) والحق ان اثبات اتحادهما صعب لانا بينا ان الايمان عبارة عن التصديق وجعله النبي صلى الله عليه وسلم جزءا من الايمان حيث قال بني الاسلام على خمس وعد الايمان منها عمادي

(٦) قوله بدون الايمان لان عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا المراد مراد المشايخ على ما حملنا عليه كلامهم ملس



كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأديب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر اسم الله تعالى او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في الآن ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور

العبد الايمان صحيح في جميع المذاهب كلها في باب الايمان لكن بنى كلامه على ما اختاره في الايمان بحر بادي

(٣) وهذا ليس فيه معنى الشك اصلا وانما كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكقوله عم اذا دخل المقابر السلام عليكم يا دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون بحر بادي

(٤) لانه اذا قال انا مؤمن كانه زكى نفسه وتعجب بحاله فيكون فخرا وعجبا واذا قال ان شاء الله تعالى برأ من التزكية والعجب ملس

(٥) قال صلاح الدين هذا مسلم ان لم يكن المتكلم بليغا متفطنا للادب فالاستثناء حسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من المتكلم دون الآخر كما بين في علم البلاغة وروي ان النبي عم اذا دخل المقابر كان يقول السلام عليكم دار قوم المؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق قطعي انتهى ملس

(٦) اي كيف يكون لنفي الجواز وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة مثل ابن مسعود وغيره ثم الاختلاف في انه هل يجوز الاستثناء ام لا فذهب ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين الى انكاره وذهب جماعة الى جوازه ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من جوزه مطلقا اي في الحال والاستقبال وهو قول ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين واليه ذهب الشافعي ومن تبعه ومنهم من جوزه في الاستقبال دون الحال وهم جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية قرمي

(٧) قوله وليس هذا اي قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب ما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا حالة الاستثناء فهو كفر وان كان ثابتا حالة الاستثناء فهو هذا بمثابة قول القائل انا شاب ان شاء الله تعالى وتقرير الجواب ان الايمان ثابت وكون الاستثناء هذا بانا ممنوع فليس هو بمثابة انا شاب ان شاء الله ملس

الدال عليه في العاقبة والمآل ولا جما يحصل به تزكية النفس والإعجاب

بل مثل قولك أنا زاهد إن شاء الله تعالى ومتق إن شاء الله تعالى

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق

الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة

والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى

أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة وأجر عظيم

إنما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح

أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على أن العبرة في الإيمان

والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن العبد المؤمن السعيد

من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان

والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره

على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس

وكان من الكافرين وبقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد

في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار إلى بطلان ذلك

بقوله (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله و



والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة

والشقاوة) دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى

لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة (فلا تغير

على الله ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث

والحق أنه لا خلاف في المعنى لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد

حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد به ما يترتب عليه

النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال

فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني

(وفي إرسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة

العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم

فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت

معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة

وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى

بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس

بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي فيه طرفاه

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلاً من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لاطريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لايتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لايستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس استقلالا بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ماهي ممكنات لاطريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ماهي واجبات او ممتنعات لاطريق للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات

سفها وكلاهما محال على البارى سبحانه وتعالى فيكون الارسال محالا لاستلزامه المحال وهو ضلال مبين غنى عن الرد لاجماع اهل الملك وكما هو مبين في المطولات قريمى وسلاس

١ وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل الحكم والحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى الله اليهم بجبرائيل عم والانبيا ولم يوح اليهم بجبرائيل عم وانما اوحى اليهم بملك اخر او راوا في المنام او بشئ اخر من الالهام ثم الرسول من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لايؤمر استعمال ماظهر في درجة النبوة قبل ان يجئ جبرائيل عم بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه زلة وصغيرة كما فعل داود عم في تزوج امراة اوريا من غير انتظار الوحى بجبرائيل عم وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد عم انتظر الوحى بجبرائيل عليه السلام في تزوج امراة زيد ولم يتزوج باظهر له في درجة النبوة تجاسن الزلة كذا ذكره شرح الفقه الاكبر رسعلم

٢ قال شيخ الاسلام اشار الى وقوع الارسال بقوله بعد وقد ارسل الله تعالى رسلا والى فائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين والى طريق ثبوته بقوله وايده بالمعجزات والى تعيين لبعض من ثبت رسالته بقوله واولهم ادم واخرهم محمد ثم تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا البشر يهدوننا للاحتراز عن غير البشر لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى يامعشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم قال العلامة العبادى قوله من البشر اشارة الى ان الرسول الاصطلاحى انما هو من البشر فقط فقوله الى البشر جرى على الغالب فانه عليه السلام ارسل الى الجن ايضا انتهى قوله ثم تخصيص البشر اى في قوله من البشر وقوله الى البشر وقول المحشى للاشارة الى الرد ؟ راجع الى الاول وقوله للاحتراز عن غير البشر راجع للاول والثانى وقوله لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس راجع للاول



بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم ولايقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لالغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات

المعزجين بل بحسب مايعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام والثالث ان اثار المعجزة حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخييلات لازوج الانى او فات مخصوصة والمكنة مخصوصة رسعلم

٢ قوله جمع معجزة قال في شرح المقاصد المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة على قول او للمبالغة كما في العلامة تجرباوى

٣ قوله وهى امر انما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار شرح المقاصد

٤ التحدى المباراة والمعارضة بان يطلب منهم النبى عم مباراتهم ومعارضتهم له وقيل التحدى دعوى الرسالة وقيل طلب المعارضة شاهد الدعوى والراجح الاول هداية المريد

٥ اى لما لزم اى لما اضطر المتحدى الى قبول قوله اذ لايحصل العلم الا عند حصول القاطع منه تجرباوى

٦ قوله وعند ظهور ؟ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لانسلم ان ظهور المعجزة يدل على الصدق دلالة عقلية قطعية ولانسلم ان ظهور الصدق عند ظهور المعجزة ايضا كما للكفرة الذين شاهدوا معجزات الرسول ولم يؤمنوا اجاب بقوله وعند ظهور ؟ بردعى

٧ قوله مع امكانه ؟ اى ومع هذا الامكان لايتطرق ولايعرض اليه احتمال انه ذهب بحيث تزحزحا

كما لا قدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم واخرهم محمد عليهما السلام) اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد



حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته عليه السلام بوجهين احدهما ما تواتر من احواله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه تعالى ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية

والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه
على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا
ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم
النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت
انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص العرب كما زعم بعض النصارى
واليهود فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا
نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد ورد بيان عددهم في بعض
الاحاديث) على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية
مائتا الف واربعة وعشرون الفا (والاولى ان لا نقتصر على
العدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل

٣ قال شيخ الاسلام في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحليمي والبيهقي وغيرهما وحكى الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ملا س

٤ وكذا بعض اليهود واحتجوا بان الاحتياج الى النبي عم انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابيين ورد بان احتياج الكل الى تجدد امر الشريعة بحسب اختلاف الاوقات ثابت بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم بالتحريف وانواع الضلال قرمي

٥ وهو قول النبي عليه السلام ان عيسى عم ينزل الى الارض ويتزوج ويولد ويمكث خمسا واربعين سنة ثم يموت فيدفن معي في قبري فاقوم انا وعيسى ابن مريم في قبر واحد قرمي

٦ فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد في الحلال قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد عم قلنا قد بين نبينا ان شريعته هذه ستنتهي وقت نزول عيسى عم رمضان فوجهه انه عم بين انتهاء شريعة هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب كذا في الخيالي ويحتمل هذا اجا. ملا الياس فراجع مصحح الله

٧ قوله ونصب احكام قال شيخ الاسلام العطف فيه للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب احكام يوحى اليه بنصبها والا فقد ورد التصريح في صحيح مسلم بانه يوحى اليه بالبس بحكم وانما هو ارشاد لطريق نجاة له وللمؤمنين في زمنه



فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد اكثر من عددهم
او يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني
ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في
اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه
مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من
غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد
اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان (وكلهم كانوا
مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي
هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا
فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر
الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده

٢ وهي ثمانية اربعة في المخبر العقل والضبط والعدالة والاسلام واربعة في نفس الخبر ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والثالثة ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى والرابعة ان لا يكون متروك المحاجة تحقيق

٣ قوله في اصول الفقه في بيان اقسام السنة من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع رمضان

٤ قوله من غير الانبياء ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر او غير النبي من الانبياء ان كان عددهم اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد معين شرح المقاصد

٥ قوله فائدة البعثة والرسالة اراد ان الغرض من الارسال والبعثة ليس الا التبليغ والاخبار فكانهما معنى النبوة والرسالة هذا وليس المراد التبليغ عين النبوة والرسالة على ما يستفاد من ظاهره فالمراد بالفائدة في قوله لئلا يبطل فائدة البعثة هي التبليغ والاخبار فقد دره حيث اشار الى شرح قوله لان هذا معنى النبوة كنعوى

٦ قوله معنى النبوة والرسالة اختار المص هنا وفي اول الكتاب اتحاد النبي والرسول والمشهور ان النبي اعم من الرسول كما مر ذلك اي كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا بل بعضه رسول وبعضه نبي يعني ان المختار ان بينهما عموم وخصوص مطلق حاشية ملاس

بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف

في امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما

الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا

بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن

المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي

واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى

امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة

البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر

الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي

وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء

مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود

وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول

على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير امة

ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال

---

عليها المعجزة

اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا شرح المواقف

قوله كعهر الامهات قال شيخ الاسلام بفتح العين مع سكون الهاء وفتحها اي الزنا بهن وفي شرح المواقف الاعهار الامهات كونهن زانيات وفي الكشف مثله قال البرذعي بسكون الهاء وفتحها اي زنا الامهات اي كون الامهات زانيات نعوذ بالله تعالى من ذلك

اي خوفا من القتل عند الاحتراز عن الاباء بل اوجبوا الكفر تقية لان عدم اظهار الكفر موجب لالقاء النفس الى التهلكة والقاء النفس الى التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اظهار الكفر فيما اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل بالضرورة شرح المواقف

قوله قبل الوحي وبعده والمذهب عندنا منع الكبائر بعد النبوة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا شرح المواقف

لانه لا يفيد اليقين كما روي ان داود عم طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء والحشوية ومن قال بها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلته فلما تنبه استغفر الله عنه وخر راكعا واناب رمضان

كما في قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا لمحمد عم عفى الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين رم



لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد

اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم

بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره) على ما يدل

عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون

عن عبادته ولا يستحسرون (لا يوصفون بذكورة ولا انوثة)

اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام

انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود

ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ

تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان

من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن

ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة

ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه

منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر

منهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب

الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر

---

في تجاوز الحد من جانب الزيادة والكمال واستعمل التفريط في تجاوز الحد من جانب النقصان والقصور قرمي

قوله عاملون بامره وليس للملائكة ثواب في عباداتهم ولا لهم نصيب من النعم والقصور ولا لهم تزوج من الحور يطيرون في بساتين الجنان ويعبدونها ويستنشقون اطيب النعم وريحانها ولا ياكلون طعام الجنان ولا يلبسون حلل الالوان ولا يرون رؤية الرحمن لانه ليس لهم في الاكل والشرب حاجة شرح المواقف

ذكر في مدارك التنزيل عن الحافظ ان الجن والملائكة جنس واحد فمن طهر منهم فهو ملك ومن خبث منهم فهو شيطان ومن كان بين بين فهو جن حاشية

قوله واما هاروت جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت مصطفى يعني كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب

قوله تغليبا اي استثناء متصلا طريق صحة اتصاله التغليب في المستثنى منه قال ابن قاسم لان المدار في المتصل على تناول المستثنى منه للمستثنى ولو باستعمال لفظ المستثنى منه فيما يتناوله ولو مجازا انتهى قال شيخ الاسلام ويمكن جعله منقطعا فقد قال الرضي يجوز ان تقول جاء القوم الا زيدا ويكون مرادك بالقوم جماعة غير زيد فزيد لم يقصد اولا دخوله في قبيله رو عصام

قوله على وجه المعاتبة كذا في شرح المقاصد وكتب الشيخ ابن قاسم على قوله وتعذيبهما ان صح وكانه اشار الى الاختلاف فيه وهو كذلك فقد قال القرطبي من اعتقد فيهما انهما في ارض الهند يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بل هم رسل الله وخاصته يجب تعظيمهم وتوقيرهم

ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في
اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين
فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى
وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية والانجيل
والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد
في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او
ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت تلاوتها بالقرآن وكتابتها
وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة
بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق) اي ثابت
بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات
جائز والاجسام متماثلة يصح على كل منها ما يصح على الآخر والله تعالى
قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان

قال شيخ الاسلام اي بناء على القول بانه يتضمن الكفر فلا يؤثر
بدونه والذي عليه اصحابنا الشافعية انه كبيرة بناء على
انه يستلزم الكفر او قد يؤثر بدونه وقال ابن الفرس اي
على وجه اعتقاد تأثيره او حله من حيث ارتكاب ما جعله
الشرع امارة الكفر وقد قالوا لا بأس بتعلمه للاحتراز عنه
ملا الياس

٣
واختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج
فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى
يفرقون بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج
وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الحبال حيات لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى رمضان

٤
روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله
كم من كتب انزلها الله تعالى قال مائة واربعة كتب
منها انزل الله تعالى على آدم عليه السلام عشر صحائف
وعلى شيث عم خمسين صحيفة وعلى ادريس عم ثلثين
صحيفة وعلى ابراهيم عم عشر صحائف وانزل على موسى
التورية وعلى داود الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل
على نبيكم القرآن رمضان

٥
قال شيخ الاسلام اي من حيث انه كلامه تعالى لانه صفة
ازلية لا تكثر لها في نفسها وان تعدد وتفاوت من حيث
خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل افضل على نظم
التورية مثلا وكان القرآن افضل مما سواه ملا

٦
قوله لا يتصور فيه تفضيل اي من حيث هو كلام الله تعالى فهو
واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته
فكان بعضه افضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة لكونه
انفع للناس او اكثر ذكر الله وسيأتي ايضاح ذلك هذا
ما ذهب اليه جمع واختاره النووي قرمي



ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس
واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط
ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير
من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا الآية وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال
السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب

٢
قوله وروي عن عائشة قال ابن قاسم ما روي عن
عائشة محتمل لكونها تقول بالمنام وباليقظة
وبالروح الا ان يكون لكلامها بقية تأمل حق التأمل
بردعي

٣
قوله ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ضعف
الاحتجاج به القاضي عياض بانها لم تحدث به عن
مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة
ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة
بنت ثمان سنين والمعراج قبل الهجرة
بخمس على المرجح والظاهر انها قالت ذلك
استبعادا حاشية ملا الياس

٤
قوله تعالى الا فتنة للناس وانما قال فتنة للناس لان
بعض الناس كفر بسبب الانكار مع انه من الشرع
من النبي صلى الله عليه وسلم بردعي

٤
قوله الا فتنة للناس والفتنة من الافعال التي
تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية
والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة
وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي
رمضان

٥
قوله وكان المعراج للروح والجسد جميعا اي والحال
كان معراج النبي عليه السلام للروح والجسد جميعا
لا للروح فقط كما زعم البعض

والسنة والمعراج من الارض الى السماء بمشهور ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي
هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة
فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون
مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر
عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر
المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل
بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على

اي من جميع المعاصي اي الكبائر بالغرابين عن الصغائر ايضا معا لكن لو سمعا عن المواظبة عليها وعما فيه خسة ودناءة وقد سئل الجنيد ايعصي الولي فاطرق ثم رفع رأسه وقال وكان امر الله قدرا مقدورا ومن كلام ابن الفارض من ذا الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط فاجابه الهاتف بقوله محمد الهادي عليه جبريل هبط بحرادي وتحفة المريد

قال الحواريون لعيسى ابن مريم يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاجتنبوا ذالموت واماتوا ذكر الحيوة ويحبون الله ويحبون ذكره رمضان

يعني ان ظهور هذا الخارق من الولي مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي وكذا قصد اظهار الخوارق لا يسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك الدعوى وقد صرح الاكابر قدس اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبي من الانبياء عم يجوز للولي ان ينصب نفسه ح ويظهر خارقا فيحقق منصب ذا النبي كنعري

وما تمسك به المعتزلة في نفي كرامة الولي قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فاشار هو من الكهنة الى الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير ظنون واستدلال ربما لا يقع وليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلقا او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السباق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء واذا جعل هو منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم ولكون اسم الجنس المضاف بمنزلة



على ما اشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وظهور الطعام والشراب واللباس) كما في حق مريم فانه كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير
من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد
فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب
لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا
رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت
اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تكلم وقال النبي عم آمنت بهذا (او غير ذلك من الاشياء)
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة (وكشرب خالد

١ وانما قال على الاشهر لانه في غير اتاه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبريل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقا رمضان

٢ قوله في حق مريم روي انه كان لا يدخل عليها غيره واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو دليل جواز الكرامة للاولياء وجعل ذلك معجزة زكريا يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك معجزة له لكان عالما بحاله ولم يشتبه امره عليه قيل تكلمت مريم صغيرة كعيسى عليه السلام ولم ترضع ثديا قط وكان رزقهما يأتيهما من الجنة قاسمي مع سجاده

٣ قوله عن كثير من الاولياء نقل عن بشر الحافي انه يعبر على الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلي عليها شرح منظومه

٤ اي عن جعفر الطيار الظاهر ان نسبة الطيران اليه في الدنيا وهم لانه انما طار في الجنة وان الوهم نشأ من اجتهاده بعد موته بالطيار وسبب تسميته بذلك انه لما اخذ الراية في غزوة موتة بيمينه فقطعت فاخذها بيساره فقطعت فاحتضنها حتى قتل ابدل الله بيديه جناحين يطير بهما في الجنة ملحس

٥ قوله بين يدي سلمان اي قدام سلمان يقال وضعت الشيء بين يدي فلان يستعمل في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه رمضان

٦ الالف مقصورة واصله بين بفتح النون فلما اشبعت فتحة النون حصلت الالف الاشباع يقال بينا نحن كذا اذ جاء

وكشرب خالد رضي الله عنه السمّ من غير تضرر به وكجريان النيل بكتابة عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزات فلم يتميز النبي صلى الله عليه وسلم من غير النبي عليه السلام اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اي بتلك الكرامة (انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان (والتصديق) بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي والفضل

ستة اذرع ولم يقف بعدها من مصافات الصحاح

٢ قوله ولما استدل المعتزلة قال في شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر صفاء العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة كنقري

٣ واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب جوابه ان المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه احدا او المراد به وقت القيمة بقرينة السباق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية وكقوله عليه السلام حين قال جبريل اخبرني عن الساعة ما المسئول عنها باعلم من السائل رمضان

٤ قوله اشارة الى الجواب حاصله انه لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله زد ملاس

٥ قوله قطعا اي حكما قطعيا بان يقول اني نبي الله ولا يقول كاني نبي الله تعالى قدته

٦ قوله بخلاف الولي اي في الثلثة فانه قد لا يعلم انه ولي



وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج من غير تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال ولو كانت عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى رضي الله عنهم) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون

٢ قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء اي ليسلم مما يأتي في كلامه وليوافق ما رواه الدارقطني عن ابي الدرداء ان النبي عم قال له ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر رضي الله عنه وافاد قوله والاحسن ان لكلام الماتن وجها بان يكون مراده بعد رتبة نبينا من حيث كونه نبيا موصوفا بالنبوة ومعلوم ان وصف النبوة واحد وان تفاوت رتبة المتصفين بها عص

٣ قوله لكنه اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه اذا اريد بعد موت نبينا عم لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعث نبينا ينبغي ان يخص النبي عم وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم ح

٤ فيه نظر لان عيسى عم متقدم عليه بالزمان ومتأخر عنه به فعيسى عم موجود قبل وجود نبينا ومعه وبعده ردعي

٥ عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في علي وعثمان وعن ابي ابن حذيفة تفضيل علي على عثمان شرح العقائد العضدية

٦ مكتوب على باب الجنة قبل ان يخلق السموات والارض بالفي سنة لا اله الا الله محمد رسول الله ايدته بعلي بن ابي طالب رواه العقيلي عن جابر قال احمد والنسائي وغيرهما لم يرد في حق احد من الصحابة بالاسانيد الجياد اكثر مما جاء في علي وكان السبب في ذلك انه تأخر ووقع الاختلاف في زمانه وكثر محاربوه والخارجون عليه فكان سببا لانتشار مناقبه لكثرة من كان يردها من الصحابة ردا على من خالفه والا فالثلاثة قبله لهم في المناقب ما يوازيه ويزيد عليه ذكره السيوطي نواسع العقول شرح ابو الاكاد

٧ فعثمان افضل من علي لانه لو لم يكن عثمان افضل من علي

التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين
في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة
تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول
من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اي نيابتهم عن الرسول في
اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع (على هذا الترتيب
ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك
لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى
الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد
المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا
على ذلك وبايعه علي كرم الله وجهه على رؤوس الاشهاد بعد توقف
كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه
علي كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت
الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق

بل يجب التوقف

ان يجزم بافضلية علي كرم الله وجهه اذ قد تواتر في حقه
ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولهذا
قيل فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلا مرية اذ اكثرية فضائل
علي وكمالاته العلمية وتواتر النقل فيه معنى بحيث لا يمكن لاحد
انكاره ولو كان هذا رفضا وتركا للسنة لم يوجد من اهل
اهل الرواية والدراية شيء اصلا فاياك والتعصب في الدين
والتجنب عن الحق واليقين محمد هادي

٣
قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت
من الله تعالى الى علي وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه
والجماعة واهل السنة تقول قال الله تعالى محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل
ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين
الخلافة الحقة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لعلي الجملة
مقول قالت لكثرة فضائله ولورود النص في حقه
وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق
للقيام بمصالح الناس والامامة منهم واما الثاني فلما سيأتي
ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبي او الاعتقاد لزيادة
كماله ليس برفض بل الرفض رفض بعض الصحابة لاجله
او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم له
وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح
رمضان

٤
لم يكن توقفه للطعن في خلافة ابي بكر وابائه لها بل للحصد وبا
في مبايعته من غير مشاورته ومشاورة اقاربه فلما اعتذر
ابو بكر بانه انما بادر الى ذلك خوفا من الفتنة وافتراق الامة
بايعه طائعا مختارا ولهس

٥
قوله بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف
مدة حياة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل علي رض
بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر

---

الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضه
لما آيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده
لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي و
عبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
هو عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي
رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل
اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن
عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعا كل من الفريقين النص

٢
ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر
انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين
وعدم مسامحته في امر الدين تعني نتابع الحق وان كان
مرا وفي تصريحه رضي الله عنه حين المبايعة تذكرة ليكون المبايعة
بلا غرور وعن علم عصام

٣
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة
على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في
الصلوة وحين علم بالموت قال اجد احدا احق بهذا الامر
من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير الى آخر الستة
وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير
قد جعلت امري الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي فقال تبايعني
على كتاب الله تعالى وسنة رسوله واجتهد برأي ثم قال
مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما ادعا وكرر عليهما ثلث مرات
فاجابه بالجواب الاول فبايع عثمان وتابعه الناس ورضوا بامامته
مقاصد

٤
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
فلما نزلت هذه الآية امر النبي عم لعثمان رضه ان يكتبها ثم امر عثمان
لجعفر بكتابتها وهو رجل من مروان فلما كتب وآل مروان
على العالمين ثم اخذها عثمان وعرضها على الرسول عم فقال
يا عثمان من كتب هذه الآية قال كتبها جعفر فنفاه النبي عليه السلام
وطرده من مكة ميلا فلما صار ابو بكر رضه خليفة نفاه ميلين ثم
نفاه عمر ثلثة اميال فلما صار عثمان خليفة جاء جعفر اليه وهو
ذليل يتخضع ويتضرع وهو يقول لا تطردني يا عثمان لاجل الله
ولرسوله فاستحيى عثمان فلم يطرده وجعله وزيرا عنده وكان
محمد بن ابي بكر رضه يقول كل يوم لعثمان نفى النبي عم جعفر الملعون
وابو بكر وعمر وانت لا تنفي بل جعلته وزيرا لك مخالفة الانفاء
فسمع جعفر ذلك القول منه فغضب غضبا شديدا ثم ان عثمان
اذن لمحمد بن ابي بكر ان يكون اميرا في مصر فلما خرج هو من مكة اميرا
سرق جعفر مهر عثمان وكتب كتابا مختوما عليه ذلك وبعثه الى

في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة بين الجانبين مذكور
في المطولات (والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة
لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
وقد استشهد على كرم الله وجهه على رأس ثلثين سنة من
وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون
خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين
سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب
الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله او على الخلق
بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد
جعلوا اهم المهمات بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نصب الامام
حتى قدموه على الدفن والتجهيز والتكفين وكذا بعد موت كل امام و

بدل آل عمران على العالمين سيد عمر السيوطي وقوله
لم يكن عن نزاع في خلافة اى نزاع هوى النفس من غير
داع الى الاجتهاد والاعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره
يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع
الطعن عن معاوية ومن تبعه من الصحابة وعن طلحة وزبير
وعائشة رضى الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتقاد برائتهم عن
مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق
واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق
بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة
في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق لم يعمل به
وهو ترك قصاص قتلة عثمان رضى الله عنه فان معاوية
اعتقد وجوب القصاص لانه خليفته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى
على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك
لوجب ان يبقى معاوية واحزابه لاحكامه ويطلب عنه القصاص
من القتلة كذا في العصام والحاصل ان معاوية واحزابه
من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا عن طاعته بشبهة
هى ترك القصاص عن قتلة عثمان لانهم ظنوا ان تاخير
امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض
الدماء للتسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة
عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدى
الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فرأى ان تاخير اصوب واحق
فكان الشبهة المذكورة سببا لعدم دخولهم في بيعته وكانوا
سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة منهم وان سلموا انه
افضل زمانه لكنهم اخطأوا في اجتهادهم بالشبهة المذكورة
فما قبلوا بيعته ويؤيد ما قررنا ما ذكر عن ابى مسلم الخولانى
انه قال لمعاوية انت تنازع عليا في الخلافة او انت مثله
قال لا وانى لاعلم انه افضل منى واحق بالامر ولكن الستم
تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه ووليه اطلب



سمه في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة على رضى الله عنه على سابع عشر من رمضان سنة اربعين فهى قبل
رأس ثلثين بنحو ستة اشهر وانما كملت ثلثين بمدة الحسن رضى الله عنه حيث ولى تلك المدة وترك الامور لمعاوية رضى
الله عنه على ان يكون الامر له بعد وفاته ملا الياس

٣
قوله على خلافة الخلفاء العباسية؟ ولك ان تقول اطلاق الخلافة على خلفاء العباسية وبعض المروانية كان بالمعنى اللغوية
دون الحقيقة الشرعية والسر في عدم التسمية بالخلافة بعد الثلثين بل امارة لان الخلافة متضمن معنى النيابة وقيام احد
مقام الآخر واجرائه على ونيرته ومن اراد الجور لم يناسب ان يسمى ذلك خلافة بل ملكا عضوضا شرح منظومة زنجانى

٤
قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة؟ فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه
يجوز اطلاق خليفة رسول الله على السلاطين ويحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء ويكون ثلثين سنة
وهى ان لا يقع فيها فتور سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح
ظاهر اذ يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء وبالنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون
مآل الجوابين واحدا لا مطلقا واما ما قيل في الفرق بينهما وفي تزييف جواب الشارح منه انه يشكل على الظاهر بخلافة عثمان وعلى لانه
خالف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة
لا يقتضى ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانه حمل المخالفة على مخالفة سائر الخلائق الامام
في الامامة وضبط قوله من المبايعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الياء المنقوطة بنقطتين من البيعة والظاهر انه بالتاء المنقوطة
بنقطتين بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطة واحدة تحتانية وان المراد من المخالفة مخالفة الخليفة لا مخالفة الناس
اياه والمعنى كما اشرناه لا يشوبها شئ منه مخالفة الخليفة الحق وميل ما متابعته واتباعه اياه اصلا ومن البين ان خلافة الخلفاء
الاربعة كذلك بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان قوله من المبايعة كما ضبط فالمراد منه ايضا مبايعة الخليفة الله تعالى في اجراء
الحق والناس في العدل والاحسان وبهذا اظهر متانة جواب الشارح ايضا بل هو اقوى من جواب المحشى حاشيه كبرى

٥
قوله على ان نصب الامام؟ ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره
وانعزل صار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ دون عزل نفسه فان عجز عن القيام بالامر انعزل والا
فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس والمرض الذى ينسيه العلوم مقاصد

٦
قوله او على الخلق؟ يعنى ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعنى كما هو عندنا او عقلى يعنى عند اكثر المعتزلة وعند
الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وابى الحسين البصرى عصام الدين

٧
قوله عليه السلام من مات؟ وهذا يدل انه يجب على كل واحد ان يجتهد في معرفة الامام ثم اذا لم يتيسر المعرفة الا بنصب الامام يجب ان
يجتهد في نصبه حتى يمكنه المعرفة قالت الصحابة رضى الله عنهم سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مات ولم ير على نفسه
اماما مات ميتة جاهلية فلا يجب ان يمضى علينا يوم ولم نر على انفسنا اماما وهو المجتهد لان كل من كان لا يرى الامام حقا فانه يكفر
لان من الاحكام ما يتعلق اشتراطه بالامام نحو الجمعة ونكاح الايتام وكل من انكر الامام فقد انكر الفرائض ومن انكر الفرائض فانه يكفر
ابو المعين

٨
قوله ميتة؟ بكسر الميم ما فارقه الروح من غير تزكية وقوله جاهلية صفة ميتة يعنى صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة
كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبى الذى بعث في ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح
بعد هذا بقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى
عصام

ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار
اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم
واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع و
الاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر والكبائر الذين
لا اولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا
يتولاها احاد من الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة
في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا
لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر
الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي
شوكة اماماً كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما
في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن
يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل
فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

قوله فان قيل لم كلمة لم ههنا استفهام حذفت الفها مع حرف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية رم

قوله الرياسة العامة والمراد بالرياسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح قوله اماماً كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام عصام

قوله اماماً كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذي شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام رمصام

قوله كما في عهد الاتراك اذ ليس فيهم من اتصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد الانتظام بالنسبة الى عموم رياستهم لاهل الاقاليم

قوله ولكن يختل امر الدين؟ لان من له الرياسة العامة قد يكون جاهلاً لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك شرح المقاصد ورم

اي لعدم الاجتهاد والاعتقاد وعلى سؤال العلماء غير كاف لانه ربما اختلفوا لغرض دنيوي او غيره فلا يحصل الانتظام

قوله قلنا نعم يحصل؟ هذا جواب تسليمي يعني انا نسلم حصول بعض النظام في امر الدنيا بذي شوكة ولكن لا نسلم حصول النظام في امر الدين بل يختل



الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون موتهم
ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة
اعم لكن هذا الاصطلاح لم نجده للقوم بل من الشيعة من زعم
ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون
امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان
يكون الامام ظاهراً) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
من نصبه (لا مختفياً) من اعين الناس خوفاً من الاعداء وما
للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان
وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد
لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم
ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم

انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام رمصام

قوله على ان الامامة اعم وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وحكومة الامام والسلطان اعم رمصام

اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على ان يجدوا اماماً قرشياً صالحاً للامامة فيلزم تضليلهم بسبب تركهم الواجب كال

لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماماً كما قال به الرسول عليه السلام بقوله الائمة من قريش فعلى هذا يكون الامر مشكلاً لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والتحقيق انه لا اشكال اما اولاً فلان هذا الحديث انما هو يحث على طاعة الامام واما ثانياً فلان صاحب الشوكة اذا استولى وجبت طاعته وصار اماماً حكما حالة الاضطرار قس اسد ورم

الفرق بين الخوف والحزن ان الخوف على المتوقع اي المنتظر والحزن على الواقع رمصام

قوله لا كما زعمت الشيعة وهم يقولون في حق مهدي منتظر خروجه عند صلاح الزمان وذهب علماؤنا الى ان المهدي امام عادل من ولد فاطمة يخلق الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه عم
شرح المقاصد

المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا
قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره
وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام
وان خوفه من الاعداء لا يوجب منه الاختفاء بحيث لا يوجد الا الاسم
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين
كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضاً فعند فساد
الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم اليه اسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط ان يكون
الامام قرشياً لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبراً
واحداً لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار لم ينكره
احد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشمياً او علوياً لما ثبت بالدلائل من خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم الا

ابوه فلم يقدر عليه قال مجاهد انما سمي الخضر خضراً لانه كان
اذا صلى بمكان اخضر ما حوله وقال عكرمة انما سمي الخضر خضراً
لانه لم يكن بارض الا اخضرت رمضان

٢
قال الامام النووي اسمه بليا ولقبه الخضر واطلاق الاسم
على اللقب جائز شايع اخرج احمد والبخاري ومسلم
والترمذي عن ابي هريرة وكذا اخرجه الطبراني عن ابن
عباس مرفوعاً انما سمي الخضر خضراً لانه جلس على
فروة بيضاء فاذا هي تهتز تحته خضراً وابوه ملكان
ابن فالع قال ابو سفيان راوي صحيح مسلم وهو الذي
يقتله الدجال ثم يحييه وانما طالت حياته لانه شرب
من ماء الحيات وليكذب الدجال اعلام المصكر كلياي زاده

٣
قوله ويكون اي الامام عطف على قوله ينبغي لا على قوله يكون
لان كون الامام قرشياً من الشروط اللازمة للامامة كالذكورة
والحرية والبلوغ والعقل واصل الشجاعة منه

٤
روى الحاكم في المستدرك والطبراني وغيرهما ورواه الشيخان
بلفظ لا يزال بهذا الامر في قريش ما بقي من الناس
اثنان ز ملاس

٤
وجه الاستدلال ان الائمة جمع محلى بالالف واللام فيوجب
استغراق جميع الافراد فلو كان واحد من غير قريش
اماماً لما بقي استغراقه وهو باطل منه

٥
قوله وهذا اي جواب ما يقال وهو قوله صلى الله عليه
وسلم الائمة من قريش خبر واحد ولا يفيد العلم
بل يفيد الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان الخ
رمضان

٦
ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث الشريف



وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لاولاد نضر بن كنانة
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
محمد صلى الله عليه وسلم بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية
والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابناء
عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه قرشي لانه ابن قحافة بن
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
ابن نفيل بن عبد العزى ابن رباح بن قرط بن رزاح بن عدي
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية
ابن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (ان يكون
معصوماً) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم
القطع بعصمته وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى

٤
فيه مسقط فان كعب فيه انما هو ابن سعد ابن
تيم بن مرة بن كعب بن لوي ز ملا الياس

٥
قوله مع عدم القطع بعصمته بهذه العبارة يوهم ان
ابا بكر رضي الله عنه كان قطعي العصمة والحال
انه كان قطعي العصمة ولكنه ما وجب العصمة
فعبارة الطوالع اولى احمد الدين

المنسوبة الى علي رضي الله عنه منه

٦
قوله بعصمته خلافاً للامامية والاسماعيلية ولا
يشترط ان يكون عالماً بجميع مسائل الدين اصولها
وفروعها خلافاً للامامية ولا يشترط ايضاً ظهور
المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافاً للغلاة
رمضان

بفتح الراء والزاي ار بمار

٥٥
الامامية وهم الذين قالوا بالنص الجلي على امامة
علي رضي الله عنه وكفروا الصحابة وهم الذين
خرجوا على علي رضي الله عنه عند التحكيم و
كفروه وهم اثنى عشر الف رجل تعريفات

اي القائل بان يكون الامام معصوماً من الذنب منه

٦
الاسماعيلية وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر
الصادق ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع
الصفات وذلك ان الاثبات الحقيقية يقتضي

لاينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلايناله عهد الامامة
والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع
عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالماً وحقيقة
العصمة ان لايخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
العصمة لاتزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه
ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل
المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة
شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لايجوز نصب

ما قاله لزم ان يكون غير المعصوم مذنبا حاشية ملا س

٤
والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء
لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب
ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختيار
رمضان

٥
قوله العصمة هي عند الاشاعرة القدرة على الطاعة
وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف
لايكون له مع ذلك داع الى ارتكاب المعاصي مع قدرته
على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لايصدر عن صاحبها
معها المعاصي شرح تجريد

٦
المحنة هي التكليف سمي بها اذ يمتحن الله تعالى عباده
ويبلوهم ايهم احسن عملا وقيل هي ما يمتحن به الانسان
كالبلية بما يبتلى به كستلي

٧
قوله يمتنع بسببها لعله اراد امتناع العادي مع التمكن
في الذنب فلا يكون فاسداً عصمه

٨
اي كيف لايظهر فساده انما كان هذا فاسداً لانها
اذا كانت كما ذكره يكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى
كلا التقديرين تمتنع انفكاكها كنعري



نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين
مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام
واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية) المطلقة (الكاملة) اي
مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس
والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور (وسائساً) اي مالكاً للتصرف
في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادراً)
بعلمه وعدله وقدرته وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه
الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولاينعزل الامام بالفسق)
اي الخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اي الظلم على عباد الله تعالى
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء
الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد

وعلى التقديرين ليس فيها تعدد ائمة فلا اشكال
ملا الياس

٤
هذه الاوصاف الاربعة المذكورة مع العدالة شرط
الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون
مجتهداً في الاصول والفروع رمضان

٥
قوله اذ ما جعل الله للكافرين اشارة الى علة
كون الامام مسلماً ولايكون الكافر صالحاً للامامة
رم

٦
قوله وسائساً عطف على خبر يكون اي ويشترط
ان يكون الامام وسائساً اي مالكاً للتصرف
ه

٧
البأس القوة في الحرب سست الرعية سياسة
وسوس الرجل امور الناس على ما لم يسم فاعله
اذا ملك امورهم صحاح

٨
قوله اذ الاخلال اي انما شرط كون الامام وسائساً
قادراً على تنفيذ الاحكام الشرعية وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم اذ الاخلال بهذه

باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة هو من اهل الولاية حتى للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء

من الزناء وشرب الخمر يستحق العزل ولا ينعزل في ظاهر المذهب وعليه مشايخنا وهو الصحيح وعليه العيوب ملتقى مع داماد

قوله والفرق ؟ اي الفرق بين القاضي والامام في انعزاله اي في انعزال الامام وجوب نصب غيره وهذا موجب للفتنة ولهذا لا ينعزل الامام بالفسق والجور

قوله وفي رواية النوادر اسم كتاب في الفقه عن العلماء الثلثة الحنفية اي ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله لا يجوز قضاء الفاسق اي لفسقه

اي بدون العدالة لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فحينئذ يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلاد امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والا فلا رمضان

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ الرشوة في الحكم كان سترا بينه وبين الجنة

روي عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشوا لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشوا لتدفع



والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ونصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه

حقيقة جعله مقابلا للبر كما في الحديث كنفري

قوله هذا اي جواز الصلاة خلف الفاسق ويكره تنزيها امامة فاسق ومبتدع اي صاحب بدعة لا يكفر بها حتى الخوارج الذين يستحلون دماءنا واموالنا وسب اصحاب الرسول غير الشيخين لكونه عن تاويل وشبهة بدليل قبول شهادتهم الا الخطابية وان انكر بعض ما علم من الدين ضرورة كفر بها كقوله ان الله تعالى جسم كالاجسام وانكاره صحبة الصديق فلا يصح الاقتداء به اصلا درمختار مع حاشيه ردمحتار

الكفر في اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به رمضان

قوله اذا مات ؟ يعني ان الصلوة على كل واحد من البر والفاجر ثبت بدليلين الاول الاجماع والثاني السنة وهي قوله عليه السلام لا تدعوا ؟ ه

قوله فان قيل امثال هذه المسائل اي المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك وهذا اعتراض على قول المص ويجوز الصلوة او غيره ه

فاللائق على المص اما ان يذكر جميع مسائل الفقه او يترك كله مع انه على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح ه

المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وكقوله عم أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة رضي الله عنهم أجمعين أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز

قال شيخ الاسلام وعورض الحديث بحديث يأتي على الناس زمان يكون للعامل منهم أجر خمسين منكم ومن الأعمال الانفاق فيكون أهل ذلك الكلام أفضل وأجيب بأن الأعمال مخصوصة بغير الانفاق لعزته في ذلك الزمان أو بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعزتهما في هذا الزمان انتهى ملا الياس

قوله ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كما يقال للعشرة عشير وللخمسة خميس وللثمانية ثمين والضمير في نصيفه راجع الى أحدهم لا الى المد والمعنى أن أحدكم لا يدرك بانفاق مثل أحد ذهباً من الفضيلة ما أدرك أحدهم بانفاق مد من الطعام أو نصيف منه رمضان

الغرض الهدف أي لا تجعلوهم هدفاً للكلام القبيح لا ترموهم بوقايع وغيرها مما لا يجوز بل لا تذكروهم الا بالتعظيم والتوقير ملا الياس

ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة ملا الياس

قوله فبحبي قال الطيبي وغيره في بيانه أي بسبب حبه اياي أحبهم أي انما أحبهم لأنه يحبني وبسبب بغضه اياي أبغضهم أي انما أبغضهم لأنه يبغضني العياذ بالله كستلي

قوله وما وقع جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجر ذكر الصحابة الا بخير لما وقعت المنازعات والمحاربات



جواز اللعن على معاوية وأحزابه لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج ابن يوسف لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة فلما أنه صلى الله عليه وسلم يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله تعالى عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة) حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة

على أهل البيت فانه يجوز اللعن عليه شرح مهمد

جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال ان ما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة يخالف ما ذكر من أن النبي عم نهى عن اللعن فما التوفيق بينهما فأجاب بقوله وما نقل رمضان

قال الامام الغزالي لم يثبت أن يزيد أمر بقتل الحسين قال السيد في شرح المواقف ولا يجوز أن يقال قتله أو أمر بقتله أو رضي به فضلاً عن اللعنة ملا الياس قيل قد تواتر أن يزيد أرسل الجند على الحسين فقتلوه وأهانوا أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فكون الأمير آمراً وراضياً بما فعله جنده بخصمه جلي عند العقل فالقول بعدم الرضا من حسن الظن من أهل القبلة رمضان

وكل راض به وكل آمر به فهو كافر أي كل فرد من أفراده المشخصة ملعون فيزيد ملعون فجوابه أن يمنع المقدمة الأولى وسنده ما قاله الحجة انه لم يثبت أصلاً أن يزيد قتل الحسين رضه أو أمر بقتله أو رضي به ولا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة من غير تحقيق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرمي رجل رجلاً بالكفر ولا

أي وجه العموم دون تعين لأحد لكن خالف الشارح فجوزه على المعين حيث جوزه على يزيد لما ثبت عنده بقوله والحق وعلى الثانية متعلقة باللعن لتضمنه معنى الايقاع قال ابن قاسم قوله لكن خالف الشارح أقول لا مخالفة لأنه انما وقع منه لعن يزيد بعد موته وقد ثبت عنده كفره والكافر المعين يجوز لعنه بعد موته على كفره انتهى ملا الياس

والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي
وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح
الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان
الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير
ويرجى لهم اكثر مما لا يرجى لغيرهم من المؤمنين (ولا نشهد بالجنة او
النار لاحد بعينه) بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر) لانه
وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور سئل علي
ابن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوم وليلة للمقيم وروى
ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس
خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من
الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح

ثم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم التيقن بعدم
العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته
بالايمان لا محالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا
لخاتمة ابيه وهو غير معلوم رمضان

٤
اي كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
فانه لا يفهم منه وجوب المسح على الخفين ظاهرا
رم

٥
قوله ونرى المسح على الخفين ؟ اي نقول بجواز المسح
على الخفين في الحضر والسفر خلافا للروافض فانهم
يمسحون على الرجل بلا خف وهذا انشأ من عطف
قوله تعالى وارجلكم بالجر على قوله تعالى برؤسكم
وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انه عطف على قوله تعالى
وجوهكم اي بفتح ارجلكم كما هو عندنا

٦
والجمهور على اثبات همزة سئل وتسهيل بالياء وهو
على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة
عن واو لقولهم سؤال وسولته رمضان

٧
قوله جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله
تعالى وجعلناها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني
بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي اوجبنا



حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء الشمس وقال الكرخي اني اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه
في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس رضي الله عنه عن اهل السنة والجماعة فقال
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم
نبيذ الجرة) وهو ان ينبذ تمرا او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كلذع الفقاع وكانه نهى عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا الخلاف فيما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير
من اهل السنة (ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مأمورون بتبليغ الاحكام الشرعية وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي
افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة

١
النبيذ هو عصير العنب والزبيب والتمر اذا طبخ حتى
ذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند
ابي حنيفة الى حد السكر لقوله صلى الله عليه وسلم
الخمر حرام بعينها والسكر من كل شراب كشاف

٢
وذهب بعض الائمة الى اباحة قليله والمفتى به
التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر عرس

٣
قوله ولا يبلغ ولي ؟ اي لا يبلغ ولي الولي نبيا في الشرف
والقرب من الله تعالى فضلا عن افضلية وزيادة على
النبي بل على كل نبي فانه افضل من كل ولي اذ كل نبي له
صفتا كمال معا اعني النبوة والولاية وكل من له هما
معا افضل ممن له احديهما فقط حتى اذا تصور نبي ليس
له ولاية كان الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ نبوته
اقصى غايتها فكل نبي افضل من كل ولي بردعي

٣
اجمع اهل السنة والمعرفة على ان الانبياء افضل البشر
وليس في البشر من يوازيهم في الفضل لا صديق ولا ولي
ولا غيرهما وان جل قدره وعظم خطره اي شرفه ومرتبته
وقالت طائفة مقام الولاية اعلى من مقام النبوة
لان للنبي علم الوحي وللولي علم السر والولي يعلم بالسر
اشياء لا يعلمها النبي ويقال له علم اللدني واشتقاق
هذا اللقب من قصة موسى عليه السلام والخضر حيث
قال الله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من
عندنا وعلمناه من لدنا علما وقال ان الخضر ولي وموسى

افضل اى مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى صلى الله عليه وسلم
متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى
(ولا يصل العبد) ما دام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر
والنهى) لعموم الخطابات الواردة فى التكليف واجماع المجتهدين
على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية
المحبة وصفى قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه
الامر والنهى ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
يسقط العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال
فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
مع ان التكليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله صلى الله عليه وسلم
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب
فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها)
ما لم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة
والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم

الكثرة من الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة
التوحيد الصرف الذى مقام عموم الاولياء فقول
بعض الصوفية الولاية افضل من النبوة معناه ان
ولاية النبى افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة
والرسالة اكمل فى علو درجته وهذا الا بنافى اجماع
العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء على القارى
فى شرح الفقه الاكبر

٢
قال الامام الرازى فى التفسير الكبير قال الله تعالى واعبد
ربك حتى يأتيك اليقين فامر محمدا عليه السلام بالمواظبة
على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز
الاخلال بالعبادة فى شىء من الاوقات فلا يكون سقطها
من عبد بحال على ما قال الحجة فى بعض رسالته فقد
يدعى من يدعى التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين
الله تعالى الى حيث سقط عنه الصلوة وحل له شرب
الخمر وجميع المعاصى وهذا مما لا شك فى وجوب قتله
بل قتل هذا اولى من قتل مائة كافر اذ ضرره فى الدين
وينفتح به باب من الاباحة مطلقا لا يسد وضرر هذا
فوق من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء
اليه لظهور كفره بردعى

٣
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان
ما ذهب اليه بعض المباحيين كفر وقد قال عليه السلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله
واما قوله صلى الله ؟ رمضان

٤
ويمكن توجيه آخر وهو انه اذا احب الله تعالى عبدا تاب عليه
قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان كثرت ويغفر
له فى الاخرة وان عظمت كما لا يضره الكفر الماضى ويغفر له



بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن
الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان
باطنة لا يعرفها الا المعلم الاول وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية
(الحاد وكفر) اى ميل وعدول عن الاسلام وضلال واتصاف بكفر
لكونه تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه بالضرورة
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب
السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال
الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام
التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر
الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وسلم فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزنا كفر (واستحلال
المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعى) وقد علم فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء

لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت
فيه الحكم كما فى الطرار وللنقصان لا كما فى النباش ومثال
المشكل كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد الصوم بدخول شىء
فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى
فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر ومثال المجمل كآية الربا
فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا فى اللغة هو
الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اى فضل هو ثم لما بين النبى عليه السلام الربا فى الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف
علة الربا ومثال المتشابه كالمقطعات فى اوائل السور
واليد والوجه ونحوهما هذا ما فى اصول الصفار حررناه
اعانة لك رجاء لدعائك

١
قوله واما ما ذهب جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان قول المص والعدول عن ظواهرها الى معان يدعيها
اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها فاجاب
عنه بقوله واما ما ذهب ؟ رمضان

٢
كما يقال فى قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية
افسدوها انه مع ارادة الظاهر يشير الى محبة الله
تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع
للغير فيه مدخلا بل افسدته عن جميع ما عداها وجعلت
اعزة ما كان فيه قبلها اذلة ملكس

على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه
الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا
بان تكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين
النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه كنكاح ذوي المحارم وشرب الخمر
واكل الميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه
الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ المسكر
الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم
الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل
النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج من الحكمة فقد اراد ان يحكم
الله بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي
في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر مطلقا

المراد بالحرام لغيره كقبلة المحرم لاجل الشهوة فان حرمتها لا لعينها بل كان لاجل الشهوة

كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا اشكل فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته حلال واما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة رمصلح

كاكل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية بنفس الفعل لكن المحل في بدله واذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق الحال على المحل اي اكله حرام توضيح

واما اذا قال هذه الاشياء المذكورة حلال لضرورة لم يكفر لانه هذا اصدر عنه كرها لا قصداً واما في الصورة الاولى اي من غير ضرورة فقد صدر عنه قصداً لعدم الضرورة فيكون كافرا

من نكاح ذوي المحارم كالاخوات وشرب الخمر واكل الميتة والدم ولحم الخنزير بدون الاستحلال فسق بردعي

اما ان يؤول هذا بما ذكرناه او يؤول بانه للشارب حيث شراه رمصلح

وهو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وان كان صريحا في النهي لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة



مطلقا وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف
الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من
الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضاء لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد
يكفرون جميعاً وكذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله او عزم على ان يامره
بالكفر يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا
لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله يكفر وكذا اذا صلى
لغير القبلة او بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة
وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غير ذلك من
الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون (والامن من مكر الله تعالى كفر) لانه
لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم

هذا يدل على انه اذا لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمني عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمني عدم النبي عم يتضمن تمني عدم ما شرعه وهو كفر كما مر رمصلح

قوله لمن تكلم بالكفر واما اذا كان كلام الكفر عجيباً غريباً يضحك السامع بالضرورة في نفي سلطانها فلا يكفر السامع واما المتكلم بالاختيار فهو كافر بردعي

قوله يكفرون جميعا لكونه استهزاء للشريعة والعلم واهلها فلا فائدة في التقييد بالجلوس على مكان مرتفع وبان يكون حوله جماعة وبالضرب بالوسائد اللهم الا ان يقال ان ذلك امر متعارف فيما بين الحمقاء من الناس يلعبون به ويضحكون نحرمادي

ولو قال احلق رأسك او قلم اظفارك فانه سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النووي في الروضة لا يكفر الا ان يقصد الاستهزاء بردعي

اي لتكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة رمصلح

بان العاصي يكون في النار يائس من رحمة الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافراً مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يفوقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد

قوله لا يكفر احد؟ قال في المواقف لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه به عليه السلام او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات واما ما عداه فالقائل مبتدع غير كافر قال في بعض كتبه ومنه التجسيم وللفقهاء في مقابلتهم خلاف وهو خارج عن فتوانا اهـ ملاعلي

قال في شرح المقاصد هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله بالكليات والجزئيات جميعا وما اشبه ذلك فمن يواظب طول عمره على الطاعات والصلوات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر او نفي العلم بالجزئيات فهو ليس بداخل في اهل القبلة باعتبار الادلة ولا نزاع في كفره بذلك الاعتقاد وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه بردعي

قوله والجمع؟ اي التوفيق بين القولين مشكل القول بانه لا يكفر احد من اهل القبلة هو قول الاشعري وبعض اتباعه ومحله في المسائل الاجتهادية اما من انكر شيئا من ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره والبعض منهم خالفوا فكفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل ولا يرد الاشكال عليه فلا حاجة الى الجمع والاشكال انما يأتي على قول الاشعري ومن تبعه رملاعلي

يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والتكفير عن غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال عقده

فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه من الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر (والمعدوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو

على علم الغيب اي على الشيء المعلوم المغيب فعلم مضيف الى صفته انتهى قال شيخ الاسلام اي بفهم اعطيه او بالقاء الجن يعني ان المطالعة ليست بممكنة للبادر اعني العلم بغير واسطة او ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شأن الكاهن بمعنى الاطلاع والفهم بناء على ان المطالعة للتكلف فلا ينافي ان يكون ذلك بالقاء الجن ملاعلي وكسرى

قوله والمنجم اذا ادعى؟ في البزازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه؟ قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا اسند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحي او الهام وكذا لو اسنده الى امارة عادية بجعل الله تعالى قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسابي وانه حق وقد نطق به الكتاب قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اي سيرهما بحساب واستدلالي بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى علم الغيب بنفسه يكفر حاشية رد المحتار لابن عابدين

اي من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا الله وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان رجلا وهو حارث بن عمرو جاء الى النبي عم فسأله عنها فنزلت لكن لما روا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآية

فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
(وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اي صدقة الاحياء
عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه
السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال
النبي عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي
الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد
وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
غضب الرب وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على مقبرة قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن

عبارة عن التسمي

ارشاد استعمال العرب

بل جاء في القرآن آيات كثيرة متضمنة للدعوات للاموات كقوله تعالى ورب ارحمهما كما ربياني صغيرا ورب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين وقوله تعالى والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان الآية رم

غير حال بالعبد فانتفت فائدته فصار عبثا ورد بان القضاء المعلق جاز ان يكون رفعه معلقا على الدعاء وكذلك نزوله والمبرم لسنا نعلم خصوص ما ابرم وتقدير المصادفة فالاتيان بالدعاء عبادة وان لم تنكشف به نقمة ولم تنزل به نعمة والمدعي ترتيب نفع عليه عاجلا او آجلا يخرجه عن العبثية هداية المريد

٢ والجواب ان ذلك مسلم لكن من القضاء رد البلاء واستجلاب الرحمة واستحصال المطلوب وقضاء الحوائج بالصدقة والدعاء كما ان الترس سبب لرد السهم والماء سبب لخروج النبات من الارض وجب الرضا بان عدم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافي دعاء الاحياء لهم فان ذلك النفع بالدعاء يجوز ان يكون بالقضاء وان توفيق الاحياء للدعاء لهم يجوز ان يكون بكسبهم في الدنيا يستحق به مثل ذلك الجزاء فيكون مجزيا بعمله في الآخرة روحي وبحر بادي

٣ جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اولا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كالزراعة في امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب رمضان

٤ ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه امر بالصلوة على النبي عم فتجب في العمر او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم صل على آل ابي اوفى لان الصلوة حق النبي والله وليه فلهما ان يتصرفا فيه حقه الى من يشاء رم



عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار
في هذا الباب اكثر من ان تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله صلى
الله عليه وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم وما لم يستعجل
ولقوله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده
اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك
صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء
من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال وانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما
وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما ورد في الحديث من
ان دعوة المظلوم في حق الظالم وان كان كافرا تستجاب محمول
على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس
رب انظرني الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين

رواه مسلم وغيره بلفظ لا يزال يستجاب للعبد ورواه البخاري بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل بقوله دعوت فلم يستجب لي رملس

وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية فيتحقق بتجلي فيه ارادة الحق فيشفع كل ما اراد لانه مراد الحق وتحقيقه راتب لا يناسب العبد عن بعضها رم

لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ويوم رمضان من الشهور ويوم الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل الثاني ان يغتنم الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف في سبيل الله و نزول الغيث والصوم والسجود وما بين الاذان و الاقامة وطرفي الصلوة المكتوبة الثالث ان يستقبل في الدعاء القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطه وينبغي ان يمسح وجهه بهما في آخره الرابع ان يصدق رجاءه بالاجابة فيه الخامس ان يفتح بذكر الله تعالى وقبل بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ويختمه بها السادس ان يخفض صوته بين المخافتة والجهر السابع ان لا يتكلف فيه السجع الثامن ان يتضرع فيه الى الله تعالى ويتخشع ويرهب التاسع ان يلح فيه ويكرر السؤال ثلثا العاشر وهو الادب الحسن والسبب القريب لها التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة روحي

٢ اي يدعو القطع بينه وبين اقاربه مثل ان يقول اللهم ابعد بيني وبين ابي وامي واخي وما اشبه ذلك من انواع الدعوة بين اغنى الدعاء باثم وقطيعة رحم لا يقبل مصابيح

٣ روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم وكان في موعظة للناس حين سألوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم عن عشرة اشياء اولها عرفتم الله ولم

وهذا اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي

وقال صدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم

من اشراط الساعة) اي من علاماتها (من خروج الدجال ودابة

الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس

من مغربها حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال

حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم

علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون فقلنا نذكر الساعة

قال صلى الله عليه وسلم انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشرة

آيات فذكر الدخان والدجال ودابة الارض وطلوع الشمس

من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليهما السلام ويأجوج

ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب

وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن

تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط

كثيرة جدا وقد وردت احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها

فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد في

تخرج باقصى اليمن ثم تتكمن اي تستتر ثم تخرج بالبادية ثم تتكمن دهرا طويلا رد عمي

٢ قوله من خروج الدجال وهو مهدي اليهود وينتظرونه كما ينتظره المؤمنون ونقل انه رجل طويل عريض الصدر مطموس يدعي الربوبية معه جبل من خبز وجبل من اجناس الفواكه وارباب الملاهي يضربون بين يديه بالطبول والعيدان فلا يسمعه احد الا تبعه الا من عصمه الله ومن امارات خروجه ان تهب ريح كريح عاد ويسمعون صيحة عظيمة وذلك عند ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكثرة الزنا ويخرج من ناحية المشرق من قرية تسمى سراباذين او مدينة اصبهان ويخرج على حمار وهو يتناول السماء بيده ويخوض في البحر الى كعبيه ويستظل في اذن حماره خلق كثير ويمكث اربعين يوما ثم تطلع الشمس يوما حمراء ويوما صفراء ويوما سوداء ثم يصل المهدي وعساكره الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلثين الفا وينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عم الى الارض وهو متعمم بعمامة خضراء متقلد السيف راكبا على فرس وبيده حربة فيأتي اليه فيطعنه بها فيقتله عصام الدين

٣ وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان من بني يافث بن نوح عم فكثر نسلهما اليهما ينتميان معا وقيل بهم الاول دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه ويقال سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم لان بعضهم يموج في بعض روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد في كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا



في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ و

قد يصيب) وقد ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان

كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب

وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل

حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه

رأي المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية

اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين

او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون

وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة

والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد

اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته

لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا

فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما

الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل

والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو منصور

٥ قوله وطلوع الشمس من مغربها في الخبر الصحيح انه قال النبي عليه السلام ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام اكثر اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول وللانسان اجل جسماني متناه في هذا العالم واجل روحاني غير متناه في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عليه الصلوة والسلام ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن عصام

٦ قوله فذكر الدخان سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال يملأ ما بين السماء والارض ويمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران شرح منظومة زنجاني

٧ قوله وآخر ذلك نار تخرج الى قوله محشرهم اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي عصام

٨ قوله الاصلية راجع الى العقليات اي الاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري تعالى وصفاته وبعثة الرسل كما ان قوله والفرعية راجع الى الشرعيات وحكم الخطاء في الاعتقاديات يخالف حكمه في غيرها والمخطئ فيها آثم او كافر وفي غيرها مأجور

قوله او الفتيا اى المفتى به اى بالنسبة الى سليمان عليه السلام قصتهما ما روى ان غنم قوم افسدت زرعا لجماعة ليلا

قوله من الاجتهادين اى اجتهاد داود عليهما السلام واجتهاد سليمان ام

قوله او الفتيا جمع فتوى قيل فهمها بالوحى لكن نسخ وحى داود عليه السلام بوحى سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما نحن فيه رمعلم

قوله والضمير اى فى ففهمناها وهو المفعول الاول وسليمان مفعول الثانى لانه فاعل فى المعنى للحكومة اى المحكوم به بالنسبة الى داود عليه السلام ملس

او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اتى به على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فانى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطى بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث جعل للمصيب اجران وللمخطى اجر واحد وعن ابن مسعود رضى الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى او من الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان

فامر داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفع بالفريقين ندفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه ليعود الى ما كان ثم يترادّ فان
رملس

٤ قوله فلك عشر حسنات ؟ رواه الامام احمد بلفظ ان اصبت القضاء فلك عشرة اجور وان انت اجتهدت فاخطأت فلك حسنة
رملس

٥ قوله وفى حديث آخر ؟ رواه الشيخان اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر ملا الياس

٦ قوله ان القياس ؟ على ما فى نفس الامر لا مثبت ابتداء ومن حكم على ما فى نفس الامر فهو مصيب ومن لم يحكم على ما فى نفس الامر فهو مخطى
ح

٧ قوله فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى ينتج ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطى ويصيب رمصلح



على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين تطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى ارأيتك هذا الذى كرمت على وقال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم

قوله ورسل البشر افضل ...

من عوام الملائكة وبنات آدم افضل من حور العين اللواتى خلقهن من الزعفران او من تسبيح الملائكة او غير ذلك
ستهات

٢ عبر بالرسل دون الانبياء الذين هم اعم من الرسل على المشهور لان الرسول والنبى عنده متساويان كما مر وانما خص الرسل رعاية لمقابلة رسل البشر برسل الملائكة ولا نزاع انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع فى الملائكة العلوية السماوية وقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمى المسلم والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة
ملس وشرح مواقف

٢ ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضى وابى عبد الله الحليمى منا والفلاسفة فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية اذ لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية حس

٣ الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسول البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة
ترمى

٤ قوله امر الملائكة كلهم وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم
رمصلح

آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث ان
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم فقد خص
من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه
المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان
العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه
الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب

٢ قوله وقد خص؟ فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول عليه كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر بجرابادي

وهذا غير مقبول لاحتمال عروض شيء لا يحوجه الى النزع كوجدان المركب فتأمل

٣ قوله بالاجماع وترك العمل فيمن لم يكن من آل ابراهيم وآل عمران نبيا بالاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولا في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات عمده

٤ قوله فيما عدا ذلك اي من هذا العموم اي عموم تفضيل الله آل ابراهيم انتهى وقال بعض الافاضل اي من الحكم الثابت بهذه الادلة الثلثة وهي تفضيل البشر على الملائكة ح ملس

٥ قوله ولا خفاء؟ قال الغيومي جواب سؤال وهو ان الدليل يخرج عن القطعية بالتخصيص فاجاب بان المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية انتهى حاشية ملس



والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على
الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير
غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة دون
الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه
شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في
الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك
الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
لتقدمهم في الوجود ولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال

٣ قوله والجواب؟ اي الجواب من كون الملائكة ارواحا مجردة عارية عن الهيولى والصورة وانهم يقدرون ويعلمون وذلك باطل بل هم اجسام نورانية لا يقدرون الا على ما قدرهم الله تعالى ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم حاشية ملا الياس

٤ قوله دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة رمضان

٥ قوله انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم؟ كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وكقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله قرمي

٦ قوله والجواب ان ذلك؟ اي الجواب عن الوجه الثالث وحاصل الجواب المنع والاسناد لتقدمهم في الوجود قده

١ الوزير اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذي يلتجئ به من الهلكة فالوزير يعتصم به الملك ويعتمد على رأيه في الامور ويلتجئ اليه ح مصطفى

٢ قوله ثم لا قائل بالفضل الخ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال هذا ان سلم يلزم منه تفضيل الملائكة على عيسى عليه السلام فقط دون سائر الانبياء عليهم السلام فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل الخ رمى

٢ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما في الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الخ الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل الخ رمضان

لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان

ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عم وغيره من الانبياء عليهم

السلام والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من

ان يكون عبداً من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابناً له لانه

مجرد لا اب له وقالوا ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف

سائر العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من

ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة

الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال

اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى

فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار

الآثار القوية لا في مطلق الشرف

والكمال فلا دلالة على

افضلية الملائكة

والله اعلم

مح

بصاد مهملة اى بالفرق نقول بل هناك من هو قائل بالفضل ح علا

وافرطوا في ضلالهم ح

اى الذى بعض بدنه ابيض وبعضه اسود ح

٢٠ الشرف في اللغة المكان المرتفع العالي رمضان

٣ قوله وغيره من الانبياء عليهم السلام يعني اذا كانت الملائكة افضل من عيسى عم كانت افضل من سائر الانبياء لعدم القائل بالفصل رمى

٤ اى يكون عبد الله بسبب انه ولد من غير اب اذ لو كان سبباً للاستنكاف لوجب ان يستنكف عن ذلك الملائكة بانهم وجدوا من غير اب وام فسبب الاستنكاف فيهم اكثر مع انهم لم يستنكفوا الطوالع

٥ عطف على لا اب لهم فالترقي من الادنى الى الاعلى واثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه الآية انما هو في امر التجرد الخ ملس

٦ والملائكة فوقه في التجرد الخ واذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الالوهية ففي عيسى اولى بذلك والله اعلم

مح م



الحمد لمن علينا بالختام بتسويد تحشية شرح العقائد على هذا الاسلوب

وهو من علم الكلام كما من علينا من النحو عصام الجامي وتحفة العوامل

على هذا الاسلوب المقبول بين الانام راجياً من الله العزيز العلام ان يكون

ذخراً لنا يوم الحشر والقيام والصلوة والسلام على خير الانام وعلى آله

واصحابه الكرام على يد الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير السيد

مصطفى لبيب ابن علي الانقروي غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين

بجاه نبيه الامي وذلك في عصر سلطان سلاطين الزمان السلطان بن

السلطان السلطان الغازي عبد الحميد خان ادام الله اريكته الى آخر الزمان

في الضحوة الكبرى من يوم الاثنين وهو العشر السابع

من الثلث الثاني من السدس السادس من النصف الثاني

من العشر الرابع من العشر الاول من

العقد الرابع من الالف الثاني

من هجرة من له السبع المثاني

حاصله

١٧ ذي الحجة

سنه ١٣٠٤

م